





Beiträge zur Geschichte und Literatur im geonäischen Zeitalter

Von

Dr. S. Eppenstein



BERLIN 1913

Verlag von Louis Lamm.

Dem Andenken

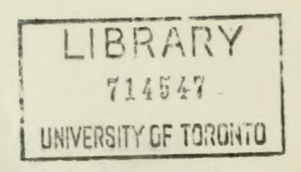
meines teuren und unvergeßlichen

Schwiegervaters

Carl Neisser s. A.

in dankbarer Erinnerung

gewidmet.



Vorwort.

Die folgenden Abhandlungen erscheinen hier als Separatabzug aus der Monatsschrift, Jahrgänge 1908, 1910—1913. Obwohl vielleicht einige darin vorgetragene Ansichten etwas kühn erscheinen mögen und meine Ausführungen betreffs der vier Gefangenen wohl zu manchen Ausstellungen Anlaß geben könnten, glaube ich doch durch das reichhaltige neue Material, das ich zu verwerten Gelegenheit hatte, manche Anregung und neuere Aufschlüsse den Fachgenossen geboten zu haben.

Es ist mir noch eine angenehme Pflicht, meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Berliner, wie den Herren Dr. Elbogen-Berlin und Dr. Poznański-Warschau für ihre vielfachen freundschaftlichen Ratschläge und Mithilfe bei Beschaffung des Materials meinen wärmsten Dank abzustatten.

Berlin, April 1913. Der Verfasser.

aber, in vielfacher Beziehung wissensfeindlich, hat für die wissenschaftliche Vertiefung des Judentums nur im geringsten Maße gewirkt.

So glänzend nun auch diese Zeit ist, so dunkel ist doch noch unsere Kunde über manche wichtige Einzelheit in ihr, trotz der trefflichen Darstellung, die sie durch den Mann gefunden, dessen Namen mit dieser Zeitschrift unlösbar für immer verbunden ist, durch Heinrich Graetz. Sein Verdienst ist es, nicht nur das »standard work« der jüdischen Geschichtsschreibung geschaffen zu haben, sondern auch nicht zum mindesten, daß er, inmitten der s. Z. zu Tage tretenden destruktiven Tendenzen, gerade an deren Vorort, an dem noch jetzt diese Monatsschrift erscheint, die Grundlagen und Ausgestaltungen des historischen, rabbinischen Judentums im fünften Band seiner »Geschichte der Juden« mit so warmer Empfindung und großem Scharfsinn dargelegt hat. Vieles ist seitdem durch Werke Einzelner noch näher erforscht worden; besonders aber ist es die Genisa, deren immer reichlicher sich uns erschließenden Schätze über so manches, bisher entweder nicht recht Erkannte oder gar nicht Bekannte Licht verbreiten; zum Teil findet bei manchen Problemen eine vollständige Umwälzung statt.

Indem die folgenden Ausführungen, die Ergebnisse der neueren Forschungen über einzelne Phasen der geonäischen Epoche zusammenfassend, einen bescheidenen Beitrag zur Geschichte dieser Zeit liefern sollen, schließen sie sich an die in Graetz Geschichte Bd. V gebotene Reihenfolge an. Zugleich sollen hierin die näheren Ausführungen alles dessen niedergelegt werden, was in der gegenwärtig von mir vorbereiteten Neuausgabe dieses Bandes[1] nur kurz bemerkt werden konnte.

---

[1]) Inzwischen erschien die 4. Auflage bei Oscar Leiner, Leipzig, 1909, XIX u. 572 S.

I.

Bostanai[1]).

Eine tiefgehende Bewegung rief jedenfalls in der zeitgenössischen und späteren Judenheit die Persönlichkeit dieses Exilarchen hervor. Das Exilarchat verlieh wohl der Judenheit nach außen hin einigen Glanz ; indessen beliebt waren seine Träger wohl schwerlich, da das Volk sich williger den Schuloberhäuptern, den Geoním, unterordnete. Schon am Ende des 5. Jahrhunderts muß wohl eine Spaltung im Exilarchenhause entstanden sein, wie aus Scheriras Sendschreiben hervorgeht, der sein Haus auf die nichtbostanaische Linie zurückführt[2]). Was uns von Bostanai erzählt wird, kann mit Ausnahme von geringen Einzelheiten als authentisch angesehen werden[3]), zumal die Familienangelegenheiten dieses Hauses Gegenstand der Kontroversen unter den Geonim gewesen sind. Im allgemeinen ist die Meinung für Bostanai's Heirat mit der persischen Königstochter unter den Gesetzeslehren günstig gewesen.. Wir ersehen dies nicht nur aus dem Responsum Haï's in der Sammlung Scha're Zedek, das Graetz zitiert, sondern auch aus zwei von Schechter veröffentlichten Genisa-Fragmenten, die in der unter dem Titel »Saadyana« (Cambridge 1903) zusammengestellten Sammlung von Dokumen-

---

[1]) Vgl. Graetz V[3], S. 113 fgg. (4. Aufl. S. 124 fgg.)

[2]) Dies folgert Brüll in Jahrbüchern für jüd. Geschichte u. Literatur II. S. 52 – 53, Anm. 76 mit Recht aus Scherira (ed. Neubauer in Mediaeval Jewish Chronicles I, S. 33): ולא מבני בוסתנאי אנחנא אלא מקמי הכי עיילי זקננו בדרבנן דמתיבתא.

[3]) Auch das Vorkommnis mit der Fliege kann sehr wohl, wie Harkavy in der hebr. Übersetzung von Graetz דברי ימי ישראל Bd. III, Warschau 1893, S. 123, Anm. 18, ausführt, als historisch gelten, weil der damaligen Hofetikette entsprechend. Auch ist es uns unverständlich, daß Halevy in Doroth Harischonim III, S. 170, Anm. 3 die ganze Erzählung als apokryph hinstellen will.

ten aus der Zeit der letzten Geonim mit Nr. 36 u. 36a bezeichnet sind. Auch hier wird auf Bostanai der Grundsatz angewendet: אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. In Nr. 36 (a. a. O. S. 76, Z. 13—14) wird berichtet, daß B. zu der ihm von Omar geschenkten Tochter des Chosrau nicht eher gekommen sei, als bis er für sie 52.000 Sûs gegeben. B. habe sie gewiß auch erst alle die Obliegenheiten erfüllen lassen, die es ihm gestatteten, sie nach dem Gesetz zu ehelichen[1]). Die verschiedenen Ehen, die mit der Nachkommenschaft Bostanai's von der Königstochter eingegangen worden sind, haben auch dazu beigetragen, die Ehe mit ihr, wenn auch stillschweigend, als gültig zu betrachten, wahrscheinlich, weil eine Erklärung von ihrer Minderwertigkeit in den maßgebenden Kreisen peinlichst berührt hätte[2]). In dem ersten der erwähnten Genisa-Responsen heißt es mit Beziehung hierauf[3]): והני מילי לא אקילו בה רבנן אלא לענין בני נשיא. Als derjenige Gaon, der bei der Rehabilitierung der Nachkommenschaft Bostanais hauptsächlich mitwirkte, ist zu nennen: Mar bar Samuel, der von 733—751 in Sura wirkte und die Enkel des Bostanai nach langen Verhandlungen für vollbürtig erklärte[4]). Der eigentliche Name der Tochter Chosrau's, den noch Graetz S. 113 als Dara angibt, lautete, wie aus den Genisafragmenten ersichtlich, Izdadwar, Tochter der Biran, wafür nach Nöldeke bei Schechter S. 75 Anm. 3:

---

[1]) Vgl. a. a. O. Z. 19—21: וטעמיהון דכי בוסתנאי נשיא אי לא הוה שחררה לאיזדאדואר ואטבלה לשם חרות בפני עדים וקבלה דת יהודית לא היה עושה בעילתו בעילת זנות. Abr. Ibn Daûd im ס׳ הקבלה (ed. Neubauer, (a. a. O. I, S. 62) berichtet auch einfach: ונֵיירה והיתה לו לאשה. .

[2]) Vgl. Resp. Scha're Zedek I, 17 (S. 3a: והוה איכא עליה ערעור במילתא וסוף שתיקו ושתיקו מיניה, ferner Saadyana No. 36a (S. 78): ושתיקו מנהון ראשותא.

[3]) No. 36, S. 76, Z. 25—26.

[4]) Vgl. Saadyana 36a, S. 78 (verso Z. 5—7). Betreff des hier richtig gegebenen Namen des Gaon, anstatt Samuel ben Mar bei Harkavy, תשובות הגאונים S. 357, vergl. auch die Ausführungen bei Goldberg im Chofes Matmonim, S. 80—81, wo besonders die Angaben des Juchasin berichtigt werden.

Jizdûndad zu lesen ist. (Vgl. übrigens auch Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber unter den Sassaniden, S. 390, Anm. 2). Wir entnehmen ferner dem Resp. Nr. 36, Z. 14—15, die drei Namen der Söhne Bostanais aus dieser Ehe: Schahriar (שהריאר), Gurnschah (גורנשאה), und Mardanschah (מארדאנשאה)[1]. Der Name Schahriar kommt auch noch gegen Ende des 8. Jahrhundert im Exilarchenhause vor, indem die Rechtssache eines Nathan ben Schahriar vor dem Gerichtshof des suranischen Gaons Zadok (c. 820) verhandelt wurde[2]. Ein Enkel des Schahriar heiratete nun eine Tochter des R. Chaninai[3]; ferner führen auf diese Nachkommenschaft Bostanai's ihre Abstammung zurück: der Resch Gola Sakkai, Sohn des R'Ahunai[4]) und der Gaon Natronai ben Hilai[5]. Auch Spätere berichten, daß von diesen Bostanai'schen Sprossen mehrere Geonim ihre Herkunft ableiten[6].

Gegenüber diesen Mitteilungen beansprucht ein anderer von Margoliouth in der JQR. XIV., S. 304 fgg.[7], aus der Genisa des British Museum veröffentlichter Bericht insofern Beachtung, als aus ihm eine gegen Bostanai feindselige Stimmung spricht. Darnach habe dieser als sechzehnjähriger Jüngling vergeblich von dem Usurpator des Exilarchats die ihm rechtmäßig zukommende Würde verlangt, bis

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 75, Anm. 2.

[2]) Vgl. das von Ginzberg in JQR. XVIII, S. 455, veröffentlichte geonäische Gutachten.

[3]) Vgl. S. 76, Z. 23—24: ובתר הכין שקיל בר בריה דשהריאמא בת רב חנינא. Es kann dies unmöglich, wie Schechter S. 75, Anm. 4 meint, derselbe Chaninai sein, der in Scha're Zedek l. c. als דיאנא דבאבא genannt wird, denn dieser war jedenfalls ein Zeitgenosse Bostanai's, da er einen שטר שחרור für dessen Gattin geschrieben hat.

[4]) Vgl. über diesen Scherira, ed. Neub. S. 36, Z. 5—6.

[5]) Vgl. Schechter S. 77, Z. 5: וקרוב היה להנך זרעי דשהריארא.

[6]) Vgl. die Mitteilung von Jesaja di Trani bei Brüll a. a. O. S. 111, Anm.

[7]) Den Anfang des Berichtes, gleichfalls aus einem Genisafragment, gab neuerdings Worman in JQR. XX, S. 212.

der Chalif Omar, dem die Standhaftigkeit des Jünglings trotz der Belästigung durch die Fliege sehr imponierte, ihn in sein Amt einsetzte. Er zog ihn an seinen Hof und gab ihm die Tochter des von ihm bezwungenen persischen Herrschers zur Gattin. Bostanai, der Sproß des davidischen Hauses, beging nun den ebenso törichten, wie sonderbaren Schritt, diese Heidin zu ehelichen, und zwar als einzige Gattin, so daß er nur von ihr Nachkommenschaft hatte. Von dieser Ehe entstammen Anan, Boas(?)[1] und die Familie des Sakkai[2] in Bagdad, und einige Sprossen auch in Andalusien. Die wirklichen Nachkommen des davidischen Hauses werden zum Unterschied von ihnen בני מרותא genannt; sie seien bei den Leuten von Babel ebenso beliebt, wie jene wegen der Verunreinigung des davidischen Stammes verhaßt.

Wir haben hier wahrscheinlich den Bericht eines dem Hause Scheriras nahestehenden Schreibers vor uns, da auch dieser Gaon jede Gemeinschaft mit der Familie Bostanai's von sich weist[3]; während Scherira jedoch nichts, diesen und seine Nachkommen Verunglimpfendes äußert, geht jener weit über ihn hinaus, und, während die Responsen der Geonim uns noch von anderen rechtmäßigen Söhnen Bostanai's melden, will diese Mitteilung wissen, daß der Exilarch mit der Heidin allein eine ungesetzmäßige Ehe geführt hat, und sucht seine Familie durch die Zugehörigkeit des Stifters des Karäertums und des selbst- und herrschsüchtigen David ben Sakkai zu derselben zu diskreditieren.

[1]) Wer mit Boas, im Text ביעז, gemeint ist, kann ich nicht feststellen. Herr Prof. Marx vermutet in ihm den Vater des bekannten Karäers David (ben Boas בושיא), einen Abkömmling Anan's. Vgl. Steinschn., Arab. Lit. d. Jud., § 39, S. 76.

[2]) Hierunter sind sicher die Nachkommen des Saadia feindseligen David ben Sakkai gemeint.

[3]) Vgl. oben S. 3, Anm. 2.

II.

Das gegenseitige Verhältnis zwischen Exilarchat und Gaonat und die Lehrverfassung der Metibtas[1]).

1. Exilarchat und Gaonat.

Die überall wahrzunehmende Erscheinung, daß weltliche und geistliche Macht miteinander in Konflikt geraten, konnte auch innerhalb der Judenheit, obgleich die gemeinsame Abhängigkeit auf ein gutes Einvernehmen gebieterisch hinwies, nicht ausbleiben. Gerade in der Gemeinschaft, wo von jeher der Grundsatz: »Wissen ist Macht« in Ehren gehalten wurde, wollte die Behörde, deren Obhut Israels kostbarstes Gut und einzige Macht anvertraut war, sich ihr Recht nicht schmälern lassen. Scherira berichtet uns wiederholt von einem ungeziemendem Vorgehen der Rosch-Gola's gegen die Geonim und dem Versuch, Gewalt gegen sie anzuwenden, was ja am deutlichsten in dem Streit zwischen Saadia und David ben Sakkai sich zeigte. Einmal berichtet er uns, daß in der Perserzeit und am Anfang der Araberherrschaft die Exilarchen hart gegen die Oberhäupter der Lehrhäuser waren, da sie in ihrer Herrschsucht durch die ihnen von den Machthabern gebotenen großen Summen bestärkt wurden[2]). An einer anderen Stelle sagt der Gaon, daß ihm bis zum Jahre 1000 der seleuzidischen Aera die Ordnung der Oberhäupter des Lehrhauses zu Sura nicht genau bekannt ist, wegen der vielen seitens der Exilarchen vorgekommenen Chikanen, die diese nach Gutdünken ein- und absetzten[3]). Späterhin, als das Exilarchat selbst immer mehr

---

[1]) Vgl. Graetz V³, S. 118—125 u. Note 13, S. 395—400. (4. Aufl. S. 131—142 u. S. 450—450.)

[2]) Vgl. Scherira, ed. Neub. S. 33 u. ed. Goldberg im חופש מטמונים, S. 37. Nach letzterem ist hinter לריש גלותא noch hinzuzufügen: שלטנותה דהוה נסב לה בדמים מן מלכי ישמעאל. Das S'Juchasin, ed. Krakau, S. 117a hat: דהוה זבנין ליה לראש גלותית.

[3]) So ist jedenfalls der Sinn der Worte im Scherirabrief, deren

an Ansehen verlor[1]), konnte das Gaonat mehr in den Vordergrund treten, obwohl auch dann noch seitens der Resch-Gola's hin und wieder Eingriffe bei der Berufung der Rosch-Jeschiba's vorkamen, wie wir dies auch bei dem durch große Gesetzeskenntnis ausgezeichneten Exilarchen Salomo ben Chisdai sehen, der den R'Acha aus Schabcha gegen R'Natroj als Schuloberhaupt von Pumbadita zurücksetzte[2]), während er andererseits das große Verdienst hat, die von dort stammenden Samuel ha-Cohen[3] und R'Jehudai an die Spitze der Schule von Sura gestellt zu haben.

Bei den nun öfter vorkommenden Reibungen zwischen Exilarchat und Gaonat dürfen wir keinesweges die strenge

---

Wortlaut in den einzelnen Edd. variiert. Während Juchasin (ed. Krakau 118 a) liest: תופנתא ונטירתא hat ed. Goldberg S. 39, Z. 3 v. u.: נפכאתא וטריאתא und ed. Neub. S. 36: תפיכאתא וטריאתא (vgl. auch die Varianten dort in Anm. 20). Keineswegs aber ist mit Graetz, S. 334 zu lesen: חנופתא ונטירתא und es als Entartung und Haß unter den Geonim aufzufassen, da es vielmehr zu dem folgenden: דנשיאים zu setzen ist. Vgl. jetzt auch, Ginzberg Geonica, (New-York 1909), I, S. 15 u. Anm. 1. Plausibel erscheint anch der Vorschlag von Brüll, Jahrb. IX, S. 103: תדפיכתא נפיאתא: häufiger Wechsel des Gaonats.

[1]) Vgl. Scherira, ed. Neub. S. 33, ed. Goldberg S. 87 unten, Juchasin, ed. Krakau 117a. Die von Scherira mit den Worten: ובאמצע ימי ישמעאלין בימי דוד בן יהודה אישתפילו מן שולטנותא דמלכא angegebene Zeit würde, wenn wir die Mitte der Zeit vom Beginn der Araberherrschaft bis zum Abfassungsdatum des Scherirabriefes nehmen, mit der Funktionszeit des David ben Jehuda stimmen. [Wir bemerken hierbei, daß die einzig richtige LA. sich in ed. Goldberg a. a. O., u. bei Neub. a. a. O., Anm. 17 findet, indem in den anderen Texten vor בן זכאי noch בן יהודה einzufügen ist]. (Vgl. auch Lazarus, die Häupter der Vertriebenen, Frf. a. M. 1891, S. 177). Dem widerspricht aber das in diesem Zusammenhang zweimal erwähnte Faktum von dem Unterlassen der Huldigung der Pumbaditaner vor dem Exilarchen, von dem Sch. vorher sagt: עד שיעור מאתן שנין מן דישתא, so daß, da sein Brief 987 verfaßt ist, das Jahr 787 herauskäme.

[2]) Vgl. über den Exilarchen Salomo b. Chisdai besonders Halevy a. a. O. S. 213—214.

[3]) Vgl. über ihn oben bei Bostanai.

Regelung der Kompetenzen der einzelnen Würdenträger als Kleinlichkeiten belächeln. Die Gerichtsbezirke des Resch-Gola und des Gaon waren genau abgegrenzt. In dem Bezirke des einen durfte der andere sich keinerlei Eingriff erlauben[1]). Ein Beweis für die späterhin steigende Macht des Gaonats ist der Umstand, daß die Gerichtsakte des Exilarchen vom Gerichtshofe des Gaon bestätigt werden mußte. So wird uns gerade aus der Zeit des durch seine Herrschsucht bekannten David b. Sakkai berichtet, daß ein in seiner Gerichtskanzlei angefertigtes Dokument dem Gerichtshof der Jeschiba zur Einsicht und Sanktionierung vorgelegt wurde[2]). Sicher muß dieser Brauch schon früher bestanden haben, da gerade dieser Exilarch sich schwerlich zu einer solchen, seine Rechte beschränkenden Neuerung entschlossen hätte.

In dem Gerichtshof der Resch-Gola nahm eine bevorzugte Stelle der Oberrichter ein, דיינא די בבא, auch ריש דייני דבבא דמרותא genannt: der Oberste der Gerichtsbarkeit des Exilarchen[3]). In seiner Person war ein Bindeglied geschaffen zwischen dem Exilarchat und Gaonat, da er vielleicht manchmal als präsumtiver Nachfolger des Gaon galt[4]). Wir ersehen dies auch daraus, daß in einem Responsum dieser Oberrichter als integrierender Bestandteil des

---

[1]) Vgl. Juch. ed. Krakau 122a: כי היה מנהגם שכל איש שהיא מרשית ראש גלית אין לראשי ישיבות עליו לא דין ולא משפט ולא לערער על אחד מהם על חבריו בשום דבר שיהיה מרשיתי. Hierzu findet sich in ed. Neub. (a. a. O. II 82) noch Folgendes: וכל שהיא מרשות ראשי ישיבות אין לראש גלית עליו לא דין ולא משפט.

[2]) Hierüber liegt uns in Harkavy's Responsensammlung Nr. 555, S. 276 ein sehr interessantes Dokument vor, welches lautet: כתב פסק דינא דאיתפסיק בבאבא דמרותא דוד ראש גלותא דבתבא דנן חיט ומלפף ביה נפק לקדמנא לבאבא דמתיבתא לבית דינא דמרנו ורבנו סעדיה ראש מתיבתא דמתא מחסיא ותבעי מן קדמנא לפקידי ועיוני ביה וקיומיה ומיפסיק מאי דאית מן דינא בתר קיומיה ועיינא בית וקמנא יבי. Vgl. auch ebendort, S. 389.

[3]) Vgl. hierüber auch ebendort, S. 378. Schon im Talmud wird der Gerichtshof des Exilarchen erwähnt, vgl. Babli Baba Bathra 65a דמקרביתו לבבא דריש גלותא.

[4]) Vgl. Graetz a. a. O., S. 393 (V[4] 455) und weiter unten.

Metibta-Collegium genannt wird[5]), und daß er, wohl in Vertretung des Gaon, einmal fast ganz in seinem Stile einen Bescheid an eine auswärtige Gemeinde erteilt[1]). Daß er aber mit dem in der geonäischen Literatur vielfach genannten Ab-Bet-Din identisch sei, ist jedoch, trotz Brüll's Ausführungen[2]), nicht anzunehmen. Dieser אב ב״ד stand vielmehr dem besonderen Gerichtshof des Gaonats vor, dessen ausdrücklich Erwähnung geschieht, mit der Bezeichnung בבבא דמתיבתא, weswegen er auch den Titel דיינא די בבא führte[3]).

An den Hochschulen selbst scheinen zwei Gerichtshöfe bestanden zu haben, indem der אב ב״ד an seinem sogenannten שער הישיבה die einlaufenden Rechtssachen ver-

[5]) Vgl. das Responsum in Luzzatto's Bet ha-Ozar I S. 48 und Resp. der Geonim ed. Lyck, S. 216 Nr. 56, wo es sich um Zemach b. Salomo, den Oberrichter des Exilarchen Chisdai ben Natronai, handelt, der aber niemals die Würde eines Gaons bekleidet hat. (Vgl. über diesen Lazarus a. a. O. S. 178 sub XII.)

[1]) Vgl. das zuerst von Dukes in Ben-Chananja IV, und dann von Hark. a. a. O veröffentlichte Responsum, das derselbe Oberrichter nach Kairuân ergehen ließ. Merkwürdig ist, daß er sich der gleichen Segensformel, wie der Gaon Amram, und fast der gleichen Anordnung der Kollegialmitglieder bedient. (Vgl. Luzz. a. a. O. u. Resp. ed Lyck, a. a. O.) Auf die Bedeutung des R'Zemach weist auch hin, daß er in den Halachot Gedoloth, ed. Hildesheimer, als ריש מתיבתא bezeichnet wird, vgl. dort S. 188, (Laz a. a. O. sub Nr. XI), falls dies nicht ein Irrtum ist, wie in Resp. ed. Hark. Nr. 544 S. 267, wo es heißt: וכן אמר רב צמח גאון בן רי שלמה דיינא דבבא.

[2]) a. a. O. 35—6, Anm. 42.

Dieser Ab-bet-Din stand in innigster Beziehung zum Gaon, und war in den meisten Fällen sein Nachfolger. Wenn R'Josef b Chija im Scherirabrief (ed. Neub. S. 38) bald Ab-bet-Din, bald Dajan di Baba genannt wird, und diese Bezeichnungen gleicherweise von Hai gebraucht werden (vgl. Brüll a. a. O. S 35), so ergibt sich hieraus, daß es sich hier um den Vorsitzenden des geonäischen Gerichts, des בבבא דמתיבתא (vgl. Hark. a. a. Nr. 556, S. 277), handelt. Zum Ausdruck בבבא דמתיבתא vgl. auch Harkavy Nr. 178, S. 76. Besonders aber zu Hai's Zeit, beim Absterben des Exilarchats, hat es bei diesem einen Gerichtshof nicht mehr gegeben.

handelte, und vielleicht die Entscheidung zur Begutachtung oder zwecks Appellation einer vom Gaon selbst entweder ständig geleiteten oder ad hoc berufenen Gerichtskommission unterbreitet wurde. Für letzteres Gericht galt die Bezeichnung בית דין הגדול[1].

2. Die Lehrverfassung der Metibtas.

Die Hochschulen von Sura, auch Mata Mechasia genannt, und Pumbadita, die seit c. 200 d. gew. Z. blühten, waren der Brennpunkt des öffentlichen geistigen Lebens der babylonischen, und, seit c. 400, wohl der gesammten Judenheit. Zwar haben politische Wirren mitunter die Tätigkeit der Jeschiboth gestört, aber die Lehre des Lebens ließ auch deren Träger immer wieder Kraft und Mut zu ihrer Verbreitung finden. So hatte die Wirksamkeit der Schule zu Pumbadita gegen Ende der Perserherrschaft zeitweilig eine Unterbrechung erfahren, so daß in Firuz-Schabur ein Lehrhaus, das von Mar bar Mari gegründet war, noch zu Scherira's Zeiten bestand[2], und das zur Zeil der Eroberung durch Alî von R'Jizchak geleitet wurde. Auch in anderen Städten waren Lehrhäuser deren Tätigkeit allerdings der

---

[1]) Ich schließe dies aus T'schuboth ha-Geonim ed. Harkavy Nr. 198 S. 88, wo der Gerichtshof des damaligen אב ב״ד Haî als שער הישיבה bezeichnet wird, und es dann heißt: וגם הורמה אל בית דין הגדול לפני אדוננו שרירא. Vgl. ferner die Benennung von dem Gerichtshof Haî's als Gaon mit בית דין הגדול im Anschluß an den שער הישיבה ebendort in der Überschrift zu Nr. 419 fgg., S. 215. — Nachträglich finde ich, daß sich meine Ausführungen mit denen von Ginzberg, a, a. O, S. 11—12 Anm. 4, decken.

[2]) Vgl. Scherira a. a. O. S 33 oben. Die betr. Mitteilg. ist in mehrfacher Hinsicht von Wichtigkeit. Zunächst ersehen wir aus den Worten Scherira's: ולא הוו יכולין למקבע פרקי ואתובי מתיבתא ולמדבר גאונות, daß schon um diese Zeit, also noch vor Beginn der Araberherrschaft, es ein Gaonat gegeben hat, da von einer Unmöglichkeit, es zu führen, gesprochen wird, wonach die Ausführungen von Graetz in Note 2, S. 351, zu berichtigen wären, trotz des Versuches von Ginzberg, a. a. O. S. 53, sie aufrecht zu halten. Ferner erklärt sich hiermit ganz einfach die Angelegenheit der Begegnung des R'Jizchak mit Alî

der Hochschulen nicht gleichkam. So hat sicher auch R'Acha, der Verfasser der Scheëltot, in Sahabcha ein besonderes Lehrhaus geleitet. Im Gegensatz zu diesen sogenannten »Bote Midraschim« konnte man die Hochschule eine »Metibta koleleth« nennen[1]).

Das hauptsächlichste Bestreben der großen Jeschiba war nun, neben dem Erlaß von sogen. Tekanot und dem Erteilen von Bescheiden, der Unterricht, d. h. die eingehende Behandlung des gesammten talmudischen und wohl auch midraschischen Stoffes. Natürlich wurden über wichtige halachische Fragen Beschlüsse gefaßt, wobei wohl ein parlamentarisches Verfahren, ähnlich wie beim Sanhedrin in Palästina, beobachtet worden sein mag; jedoch hat die Jeschiba niemals die eigentliche Lehrtätigkeit zu Gunsten der Beratung und Beschließung hintangesetzt[2]). Dies geht auch aus der öfteren Erwähnung der Schüler, תלמידים, hervor[3]). Dieselben wurden in bezug auf den Erfolg ihres Studiums, gerade so wie in der amoräischen Zeit, einer ganz eingehenden Beobachtung unterworfen, und je nach ihrem

in Firuz-Schabur, wie Halevy a. a. O., S. 167—168 ausführt. Hierdurch erübrigt sich auch die Vermutung Brüll's a. a. O. S. 110 fgg., der dieses Zusammentreffen auf Bostanai und Omar beziehen will, und die seltsame Hypothese aufstellt, daß der Bostanai feindliche Scherira an dessen Stelle einen Exilarchen Namens Jizchak substituiert. Ebenso erledigen sich die Ausführungen von Graetz, der hinter ר' יצחק נאין noch בי"א ergänzt, während in der Tat nur das Schullam'sche Juchasin, ed. Krakau, S. 117 b unten den Zusatz נאין hat, der jedoch in ed. Goldberg S. 39 u. ed. Neub. a. a. O. gar nicht vorhanden ist.

[1]) Vgl. hierzu Halevy a. a. O., S. 156, Anm. 2.

[2]) Vgl. Graetz S. 122 und die Ausführungen von Halevy a. a. O., S. 217 fgg., der jedoch Graetz' Worte mißdeutet zu haben scheint; vgl. Elbogen in Monatsschr. 1902 S. 42—43, der mit Recht die zu enge Beschränkung der Tätigkeit der Hochschulen durch Halevy zurükweist.

[3]) Vgl. z. B. die Responsen Amram's a. a. O., des Oberrichters Zemach bei Hark. a. a. O. und das aus der Genisa von Cowley veröffentlichte Sendschreiben des Sam. b. Chofni in JQR. XVIII., S. 404 Z. 11.

Fleiß, wurden ihnen Vergünstigungen zu Teil[1]). Von dieser Lern- und Lehrtätigkeit gibt uns Nathan ha-Babli ein anschauliches Bild, die den Eifer, sowohl der bevorzugten Jeschibamitglieder als den der Schüler, zeigt[2]).

Es entsprach der Wichtigkeit der Verhandlungen in der Hochschule, daß gewisse Titel und ehrende Ausdrücke den Bevorzugteren beigelegt wurden, die aber sicher nicht streng dem Wort nach aufzufassen sind. So der Ausdruck »Sanhedrin«[3]), und ferner die Bezeichnung החכמים הסמוכים[4]), da es bekanntlich außerhalb Palaestinas keinerlei Ordination gab[5], ebensowenig wie die Oberhäupter der Lehrhäuser sich eine Verkündigung des Neumondes zu proklamieren erlaubten. Vielmehr sind diese Ausdrücke nur in übertragenem Sinne aufzufassen. Die Bezeichnung Sanhedrin mag daher entstanden sein, daß die eigentlichen Gelehrten, 70 an der Zahl, mit dém Rosch-Jeschiba die auch das ehemalige Sanhedrin bildende Anzahl von 71 erreichten[6]). Das eigentliche Gelehrtenkollegium bestand also aus 70 Chachamim, die in 7 Reihen zu je 10 Mitgliedern saßen. Die erste Reihe, genannt דרא קמא wurde von sieben ראשי כלה und drei חברים besetzt, deren Würde erblich war. Jeder der erstgenannten, die auch Allufim genannt wurden, hatte je zehn der weiteren sechs Reihen unter sich[7]). Die drei

---

[1]) Vgl. Nathan ha-Babli im Juchasin S. 125 a u. Neub. a. a. O II, S. 88.

[2]) Vgl. Nathan ha-Babli a. a. O, S. 124b—S. 125a u. Neub. a. a. O., S. 87—88.

[3]) Vgl. die genannten Responsen Amram's und Zemach b. Salomo's, wo es heißt שהם במקום סנהדרין.

[4]) Vgl. das genannte Responsum Amram's.

[5]) Vgl. die Ausführungen von S. P. Rabbinowitz im Anhang zu der hebr. Übersetzung von Graetz Bd. V., דברי ימי ישראל Bd. III, S. 491—492 und Halevy a. a. O.

[6]) Über den Ausdruck סנהדרין und seine Anwendung in der geonäischen Literatur vgl. auch Halevy a. a. O, S. 219.

[7]) Vgl. Nathan ha-Babli im Juchasin, S. 124b u. Neub., S. 87. Graetz, S. 400 spricht merkwürdigerweise von 70 Allufim, während offenkundig Nathan die Resche-Kallah mit den Allufim identifiziert.

Chaberim waren wohl nur »Genossen« aus der Zahl der anderen Gelehrten, um die Zahl zehn auszufüllen[1]. Tätigen Anteil an der Entwickelung des zu behandelnden Stoffes unter der Leitung des Rosch-Jeschiba hatten eigentlich nur die in der ersten Reihe sitzenden, während die Gelehrten der anderen Reihen nur untereinander Debatten hielten, die jedoch auch nicht der Aufmerksamkeit des Vorsitzenden entgingen, und gelegentlich von diesem über die Erklärung von Halachoth gefragt wurden[2]. Unter den drei Chaberim mögen auch die in einem Responsen genannten ראשי הפרקים, ראשי המדרשים und ראשי הסדרין gewesen sein[3], d. h. diejenigen, welche die Beschäftigungen mit den verschiedenen Zweigen der genannten halachisch-midraschischen Literatur zu überwachen hatten.

Innerhalb dieser auf sieben Reihen verteilten siebzig Gelehrten hat es nun auch eine Rangordnung gegeben. Nicht nur, daß im Allgemeinen jeder seinen bestimmten Platz hatte, und bei größerem Wissen auch größere Gaben erhielt[4], sondern es war, meines Erachtens, auch in bezug auf die Bedeutung der einzelnen Reihen ein gewichtiger Unterschied. Es wird nämlich in den mehrfach zitierten Responsen Amrams und des Oberrichters Zemach b. Salomo von einem, das große und kleine Sanhedrin repräsentierenden Kollegium der sieben Reihen gesprochen. Diese werden bei Amram

[1]) Vgl. S. P. Rabbinovitz a. a. O. S. 492 u. Halevy a. a. O. S. 222 Anm. 18. Daß die החברים den Resche-Kallah oder Allufim gleichstanden, geht aus der Bemerkung Nathan's betreffs der Erblichkeit ihrer Würde hervor. Vgl. über die Allufim oder Resche-Kallah jetzt Poznanski, Studien zur geonäischen Epoche, I, S. 45 fgg.

[2]) Vgl. Nathan-ha-Babli a. a. O: והשורה א׳ יושבין לפניו ושאר השורות שומעין ושותקין וכשמגיעין למקום הצריך להם לדבר ידברו בינם לבין עצמם ועל כם שהוא שואל מהם וראש ישיבה שומע אותם ומבין את דבריהם. Ferner: פירוש הלכות.

[3]) Vgl. das genannte Genisa-Stück in JQR. a. a. O. u. Scherira bei Halberstam in Kobak's Jeschurum V, hebr. Abtlg., S. 137 u. 140 oben.

[4]) Vgl. Nathan ha-Babli a. a. O.

genannt: חכמים הסמוכים שהם במקום סנהדרי גדולה resp. בני קיומי[1])
שהם במקום סנהדרי קטנה, bei Zemach: רבנן קשישאי דדרא רבא שהם
במקום סנהדרי גדולה, resp. רבנן דסיומא העומדים [במקום סנהדרי קטנה]. Den ersten Rang nahmen also die sogen. »ordinierten Gelehrten« ein, die mit dem »großen Synhedrin« verglichen werden, oder »die alten Gelehrten«, רבנן קשישאי. Den zweiten Rang bildeten die dem »kleinen Sanhedrin« gleichstehenden Gelehrten, die bei Amram B'ne Kijume genannt werden, deren richtige Bezeichnung jedoch nach Halberstams Ausfüsrungen: B'ne S'jume ist[2]). Für die Identität dieser Einteilung spricht die Gleichzeitigkeit und der fast gleiche Stil der genannten Responsen. Die Gelehrten der ersten Klasse bildeten die דרא רבא »große Reihe«, wobei aber nicht bloß an eine einzige Reihe, die der Allufim und Chaberim zu denken ist[3]), sondern es werden sicher mehrere, vielleicht drei, gewesen sein. Ich entnehme dies einem von Scherira an Jacob ben Nissim in Kairuan gerichteten Briefe[4]), wo er mitteilt, daß er R'Schemarja, einen der angeblichen vier gefangenen Sendboten, zum Lohn für seine außerordentlich große Gelehrsamkeit zum Haupt der großen Reihe unter den drei Reihen der Jeschiba eingesetzt habe[5]). Da nun von beiden Arten der Gelehrten, als

---

[1]) Bei Hark. a. a. O. S. 389 fehlt dieses Wort; vgl. Halberstam a. a. O. S. 137.

[2]) Vgl. Halberstamm a. a. O. S. 137—139.

[3]) So meint Halberstam a. a. O. S. 139, indem er die דרא רבא mit der דרא קמא der Allufim identifiziert. Indes geht aus der gesonderten Anführung der Allufim und der Rabbinen der großen Reihe in dem von Halberstam dort, S. 137—138, zitierten Responsum Scherira's, wie in den oben behandelten Responsen Amram's, deutlich hervor, daß diese Gruppen nicht identisch sind.

[4]) Veröffentlicht von Neubauer in JQR. VI. S. 222—223; vgl. auch Poznański in dem demnächst in der Festschrift für Harkavy erscheinenden Aufsatz über die Gelehrten Kaiurân's unter Nr. 11. (Vgl. jetzt Harkavy-Festschrift, St. Petersburg 1908, S. 187—88.)

[5]) Vgl. JQR. a. a. O. S. 223: ולולי כן לא שמנוהו לנו למשנה ולא שמניהו לראש בשורה גדולה משלש השורות שלישיבה, wobei die שירה

רבנן gesprochen und auf beide der Ausdruck »Reihe« angewendet wird, nur, daß es von den ersten heißt: דרא רבא »große Reihe«[1], — so ergibt sich meines Erachtens folgendes: Es sind die Rabbanan di S'jume oder B'ne S'jume **ein integrierender Bestandteil der sieben Reihen gewesen**, die gleichfalls zu dem sogenannten Sanhedrin gehören, indessen nur nicht, wohl weil jünger als die anderen[2], in gleicher Weise spruchbefugt waren; sie sind keineswegs nur als »Kandidaten« anzusehen[3], da sie einerseits von älteren und jüngeren Geonim an bevorzugter Stelle genannt werden, Nathan ha-Babli aber nur von sieben Reihen der eigentlichen Gelehrten, den sogenannten Sanhedristen, spricht[4]. Von der Bedeutung der ersten Klasse der Gelehrten dürfte uns der Ausdruck חכמים המסומכים insofern eine Aufklärung geben, als diese, ähnlich den s. Z. mit der סמיכה in Palästina bedachten, das Recht hatten, halachische Entscheidungen zu treffen. Wir ersehen diesen Unterschied aus einem in der Sammlung Scha're Zedek enthaltenen Responsum des Gaon Zadok[5], wo es heißt: die רבנן דסיומי haben gefragt, wie man in einem bestimmten Falle die Trauergebräuche zu üben habe, und darauf: אמרי רבנן, haben die anderen Rabbinen ihnen die Halacha entschieden.

Um die Bedeutung der רבנן דסיומי zu erkennen, müssen wir auf den Talmud zurückgehen, da sowohl die Einrichtung als auch die Lehrverhandlungen innerhalb der Jeschi-

---

דריגא der דרא רבא entspricht. (Vgl. die Bestätigung meiner Ansicht bei Poznanski, Geonaische Studien, S. 47 Anm. 2 u. 3).

[1]) Vgl. Scherira bei Halberstam a. a. O. S. 138 u. 139.

[2]) Vgl. den Ausdruck רבנן קשישאי bei Zemach, Hark. a. a. O.

[3]) So nennt sie Graetz a. a. O. S. 399.

[4]) Vgl. seinen Bericht a. a. O. S 124b, ed. Neub. a. a. O. S. 87. Demnach sind auch die Bemerkungen Halberstam's a. a. O. S. 139 zu berichtigen, ebenso Halevy's a. a. O. S. 221 Anm. 17.

[5]) Vgl. dort Teil I, Pforte IV, Nr. 15, S. 21a u. Halberstam a. a. O. S. 137.

both in der amoräischen Zeit dieselben, wie in der geonäischen, waren[1]). Das Wort סיום bedeutet A b s c h l u ß. Nun kann, wenn der Ausdruck für die Geonimepoche, wo der Talmud selbst bereits abgeschlossen war, dem Inhalt nach seiner Bedeutung in der amoräischen Zeit entsprechen soll, darunter nur das Zusammenfassen und der A b s c h l u ß d e r D i s k u s s i o n oder des Lehrstoffes zu verstehen sein. In diesem Sinne lesen wir im Babli Baba kamma 117a[2]): אשכחיה לריש לקיש דיתיב וקא מסיים מתיבתא דיומא לרבנן, wozu auch Raschi's Erklärung zu vergleichen ist, aus der hervorgeht, daß Resch Lakisch den von R. Jochanan vorgetragenen Lehrstoff wiederholend zusammengefaßt hat. Ebenso spricht dafür die Stelle in Baba bathra 22a, wo von R. Papa u. R. Huna b. R. Josua berichtet wird: דלא הוו סיומא d. h, wie Raschi sagt, daß sie nicht beim Abschluß des betreffenden Abschlusses zugegen waren. D i e בני סיומא h a t t e n d e m n a c h d e n v o r g e t r a g e n e n L e h r s t o f f i n a b s c h l i e ß e n d e r F o r m z u g e s t a l t e n, worauf auch die von Nathan erwähnten Debatten der Kollegialmitglieder unter einander schließen lassen, während halachische Festsetzungen nur den älteren Rabbinen zustanden.

Wir gewinnen so ein genaueres Bild von der Anzahl des

---

[1]) Vgl. Halevy, S. 217fgg.

[2]) Ich verdanke den Hinweis auf die belden Talmudstellen Herrn Sem.-Rabb. Prof. Dr. I. Lewy. Betreffs der richtigen Auffassung von סיומא in Baba bathra 22a, gegen Raschi, der es nur auf den שבתא דריגלא bezieht, vgl. Halevy a. a. O. S. 224. — Bei dieser Gelegenheit sei auf die nicht zutreffende Erklärung des Ausdruckes דרא קמא bei Raschi in Baba kamma a. a. O. hingewiesen, die schon Halevy, S. 217—218 richtigstellt. Jedoch faßt, meines Erachtens, auch dieser die ganze Stelle nicht richtig auf, wenn er meint, daß R. Jochanan noch hinter die sieben Reihen gesetzt worden ist, verleitet durch die Wendung: אנחתיה אחורי שבע דרי עד דאותביה בדרא בתרא. Der Sinn ist vielmehr, daß er auf die hinterste der sieben Reihen, auf die דרא בתרא, verwiesen wurde; es geht dies auch aus seiner Bitte hervor, daß diese sieben Reihen, in derer letzten er saß, ihm für die oben erwähnten sieben Jahre angerechnet werden mögen.

eigentlichen Gelehrtenkollegiums, das nicht, wie bisher angenommen wurde, aus 70 »ordinierten« und einer willkürlich angenommenen Zahl von B'ne S'jume bestand[1], sondern im Ganzen nur von 70 Gelehrten gebildet wurde, unter denen nach ihrer, wohl durch das Alter bedingten Würde zwei im Vorstehenden dargelegte Rangstufen bestanden.

Die Schilderung der Tätigkeit der B'ne S'jume läßt uns auch mit einiger Wahrscheinlichkeit die sonstige Tätigkeit der Jeschibamitglieder erschließen oder wenigstens eine nicht gar zu fernliegende Vermutung hierüber aufstellen. In dem bereits erwähnten Responsum Scheriras[2], werden nach den Resche Kalla und vor den B'ne S'jume genannt: ראשי מדרשי ראשי פרקי, ferner in einem Sendschreiben Samuel b. Chofni's nach Fes[3]) folgende Würden: ראשי הסדרים ראשי המדרשים והפרקים והממונין והסיעית, ferner ebendort die תנאים, die auch in Amrams mehrfach erwähntem Resposum vorkommen. Da diese Würdenträger im Zusammenhang mit den B'ne S'jume aufgezählt werden, so muß ihre Tätigkeit wohl auch eine literarische gewesen sein. Möglicherweise hatten die ראשי הסדרים[4]) die Durcharbeitung einer ganzen Talmud-

---

[1]) So Graetz, V, S. 399—400 und nach ihm Weiß דור דור ודורשיו, IV, S. 12, die von 23 bis 30 B'ne S'jume sprechen. Es sei hier auch noch hingewiesen auf Binjamin b. Tuleda, ed. Ascher, S. 60 (= Adler in JQR. XVII, S. 514), wo noch im elften Jahrhdt. von den Hochschulen in Bagdad berichtet wird, daß der Vorsitzende der zehnten Jeschiba בעל הכרם genannt wurde, was aber mit unserem Thema wohl kaum etwas zu tun hat.

[2]) Vgl. Halberstam a. a. O., S. 138.

[3]) Vgl. JQR. XVIII, S. 404 und hierzu die Bemerkungen von A. Marx ebendort S. 771.

[4]) Über diesen Titel vgl. Harkavy a. a. O., S. 377, Poznanski in ZHB. X, S. 146, Anm. 1 und Ginzberg in JQR XVIII, S. 425. Aus dem Vorkommen dieser Bezeichnung bei Samuel b. Chofni ergibt sich, daß dieser Titel gleichbedeutend ist mit אלוף oder ריש כלה, (vgl. Poznanski a. a. O.) und auch in Babylonien gebraucht wurde, gegen Harkavy a. a. O., S. 377 und Ginzberg a. a. O., sodaß der bei Ginzberg dort genannte Chiska ראש הסדר wohl ein Babylonier sein kann. Der Titel bedeutet jedoch eine besondere Würde eines der Allufim.

ordnung zu überwachen, die ראשי המדרשים die Bewältigung der halachischen Midraschim, die ראשי הפרקין die Bearbeitung eines Abschnittes, und die בעלי הסיומין den Abschluß eines Traktates oder einer bestimmten Partie zu beaufsichtigen. Unklar allerdings ist die Bezeichnung ראשי הסיעות bei Samuel b. Chofni. Vielleicht aber ist es nicht zu gewagt, die Vermutung auszusprechen, daß das Wort mit סיוע »Beweis« zusammenhängt. Dann sind diejenigen darunter zu verstehen, die, in der ersten Reihe sitzend, nach Nathan Babli's Bericht, unter der Aufmerksamkeit des ganzen Gelehrtenkreises, die zum Beweise dienenden Boraithas zu entwickeln hatten[1]). Eine größere Bedeutung kam auch dem Schriftführer, dem סופר הישיבה, zu, der das wichtige und verantwortungsvolle Amt hatte, die Bescheide der Geonim in eine richtige Fassung zu bringen, wozu es gediegener Kenntnisse bedurfte, und der darum auch zu den Allufim gehörte, wie uns ein spät-geonäisches Sendschreiben zeigt[2]), und den deshalb auch Samuel b. Chofni an bevorzugter Stelle, bald nach seiner Person, nennt, und dessen Vertrautheit mit dem Gesetz er hervorhebt[3]). Nehmen wir noch dazu den von demselben Gaon genannten Richter[4]), so wären diese Würden fast auf alle Inhaber der ersten Reihe verteilt. Daneben scheinen die sogenannten »Tannaim«, die Amram wie auch

---

[1]) Vgl. Juchasin S. 124b unten, Neub. a. a. O, S. 88: עומד אחד מרא קמיא ויורשה ברבים . . . וכל מי שראה אותו עומד יודע שאינו עומד אלא לברר הברייתא שממנה סיוע השמועה.

[2]) Vgl. das von Cowley in JQR. XVIII, S. 401—403 veröffentlichte Sendschreiben nach Spanien, S. 402, Z. 9—10: שהיה הוא ומר מישוי אלוף ז"ל סופרי שער אדוננו.

[3]) Vgl. JQR. LXVIII a. a. O ומן ישראל (?) סופר הישיבה בחיינו המהיר בתורת ה'. Wenn hier ein so junger Mann als סופר fungiert, so ist dies nach dem Bericht Nathan's a. a. O., daß die Würden in der ersten Reihe, ohne Rücksicht auf das Alter der Söhne, erblich waren, nicht verwunderlich.

[4]) Daß auch dieser zu den Würdenträgern der Jeschiba gehörte ersehen wir aus JQR a. a. O., Z 22—23: אחר שהיו גדולי הישיבה שופטים usw.

Samuel b. Chofni erwähnen, nicht einen so hohen Rang bekleidet zu haben, da sie nach den anderen Gelehrten angeführt werden, meist im Zusammenhang mit den Schülern[1]). Man darf wohl unter dieser Benennung diejenigen Gelehrten verstehen, die den Mischna- und Baraithastoff auswendig vortrugen und zuweilen hierbei aushelfen konnten. Wenn wir ein uns vom Gaon Natronai erhaltenes Gutachten[2]) richtig auffassen, dann waren diese Tannaim auch gewissermaßen Hausgelehrte und Liturgen in der Synagoge des Gaon[3]). Wir lesen dort nämlich: כך מנהג בבית רבינו בבבל לאחר שמתפללים כל התפלה וגומרים איתה עוסקים בתלמוד ותנאים עוסקים במשנה, במדרש ובתוספתא עד ד׳ שעות[4]).

Wir haben somit das Bild der Tätigkeit der Gelehrten in der Metibta zu zeichnen gesucht. Es ist ein Bild umfassender, bis ins einzelne gehender Tätigkeit, wo alle Kräfte zu gemeinsamer Arbeit für Babylonien und die ge-

---

[1]) Vgl. die genannten Dokumente, ferner Nathan Babli, S. 121 a Anfg., Graetz, S. 399, Anm. 2 und das von Friedländer veröffentlichte arab. Original von dessen Bericht in JQR. XVII, S. 755, Z. 12—13, wo es heißt: פצ׳לא בני בי רב ואלתנאין מע גמיע אלתלמידים. Die Literatur hierüber verzeichnet Marx in JQR. a. a. O., wo jedoch der Hinweis auf I. Lewy im Jahresbericht des Breslauer Sem. 1895, S. 4, Anm. 1 — im Gegensatz zu seiner bestimmteren Meinung in »Abba Saul«, S. 9 — fehlt; vgl. ferner Hofmann im Jahrbuch der jüd.-literar. Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1905, S. 161, Anm. 1.

[2]) In der Sammlung ed. Lyck, Nr. 90, S. 29b. In der Sammlung שערי תשובה (ed. Leipzig 1858) Nr. 55, S. 6b ist das Responsum dem Gaon Haï zugeschrieben. Vgl. jedoch Müller, Mafteach, S. 104, Anm. 17.

[3]) Vgl. hierüber die Ausführungen bei Halberstam a. a. O. S. 141—142. Über den Ausdruck בית רבינו vgl. auch Müller, S. 101, Anm. 6 u. Elbogen Studien zur Gesch. d. jüd. Gottesdienstes (Berlin 1907), S. 27, Anm. 2. Letzterer versteht darunter die Synagoge des Exiarchenhauses, während die Erklärung von Marx im Jahrb. der jüd. Liter.-Gesellsch. zu Frf. a. M. 1907, S. 357—348 dahin lautet, daß damit die noch in spätgeonäischer Zeit bekannte Synagoge Rab's in Sura gemeint ist. Vgl. auch Ginzberg a. a. O, S. 41—43, Anm. 2.

[4]) So richtig in Scha're Tschuba a. a. O.; in ed. Lyck heißt es: ובתוספות.

samte Judenheit zusammengefaßt wurden; denn auch die Bescheide auf die Anfragen aus der Nähe und Ferne wurden vom Leiter der Hochschule zusammen mit den Gelehrten des Kollegiums beraten, wobei er sie sogar drängte, ohne Scheu vor seiner Person, ihre Meinung zu sagen[1]).

Der Eifer der Gelehrten mußte natürlich auch von den Schülern erwartet werden, die den strengen Anforderungen, nach deren Erfüllung auch ihre Unterstützungen bemessen wurden, entsprechen mußten. Es war eine stattliche Reihe von Schülern, genannt בני בי רב, die im Lehrhaus sich einfanden. Wir erfahren beispielsweise von 400 Schülern[2]). Dieselben mußten sich gelegentlich der am 4. Sabbat des Kallamonats stattfindenden Prüfungen oft bei ungenügendem Wissen und mangelndem Fleiß eine harte Rüge gefallen lassen, wofür ihnen aber auch alle Sorgfalt in bezug auf ihre Unterweisung zuteil wurde[3]). Durften sie doch auch an den Verhandlungen über die eingegangenen Fragen teilnehmen und sogar an der endgiltigen Fassung der Bescheide auf die Anfragen mitarbeiten[4]).

---

[1]) Vgl. Nathan Babli, S. 125a, ed. Neub, S. 88: והם מסבבין אותי ואומרין לי לא נשיב בפניך עד שהיא תיקף בהם ואז מדברים כל אחד ואחד לפי דעתו usw.

[2]) Vgl. Graetz, S. 400, Halberstam a. a. O. S. 139.

[3]) Vgl. Nathan Babli 125a: ובשרואה את אחד מהם שאין תלמודו סדור בפיו יקשה עליו יותר ויגרע לו מחקו וגוער בו ומוכיחו ומודיעו המקומות שנתרשל בהם ושנתעצל בהם. Aus dieser Stelle geht einerseits hervor, daß nicht, wie Graetz, S. 123, annimmt, nicht einmal bei den theoretischen Verhandlungen »auf die Jünger Rücksicht genommen wurde«, andererseits, daß es sich nur hier um die Schüler handelt, während Halevy mit Unrecht S. 222 schon die Worte von כשיוצא ראש הישיבה לנסותם an nur auf sie bezieht, sodaß die Mitglieder des Kollegiums nicht einer Belehrung teilhaftig geworden wären. Vgl. auch Elbogen, Monatsschr. 1902, S. 42—43.

[4]) So erwähnt z. B. Amram Gaon a. a. O. ausdrücklich, daß auch im Beisein der תלמידים die Anfrage der Gemeinde Barcelona verlesen und eingehend behandelt wurde. Über den Anteil der Schüler an der Redaktion der Responsen vgl. die T'schuboth Hageonim, ed. Harkavy, Nr. 369 Ende, S. 185: והתלמידים מתקני השאלות.

Neben der Jeschiba gab es noch eine Art Vorschule, eine sogenannte Tarbiza. Dort haben sich wohl entweder die für die Verhandlungen im Lehrhaus noch nicht reifen Schüler[1]) oder diejenigen Talmudbeflissenen eingefunden, die sich der Disziplin der Jeschiba nicht fügen mochten[2]). Obwohl auf diese von der Leitung der Hochschule offiziell keine Rücksicht genommen wurde[3]), sind die Spuren ihrer Beschäftigung mit der Gemara doch nicht ganz verwischt, sondern uns teilweise noch in den Talmudexemplaren erhalten. Einzelne der von den Tarbizai dort hineingekommenen Bemerkungen sind von den Geonim und späteren Lehrern als Übereilungen und Fehlgriffe, שיבושי דתרביצאי, dargestellt[4]); andere jedoch, für die Geübteren vielleicht entberlich[5]), lassen uns den Ernst erkennen, der auch in der Tarbiza herrschte, um sich mit dem Gang der Diskussion vertraut zu machen. Wir erfahren aber auch, daß angesehene Gesetzeslehrer sich der Tarbizai annahmen, indem in einem von Samuel ha-Nagid herrührenden Responsum berichtet wird[6]), daß viele Gelehrten von einem Alluf R. Ada[7]) eine Lesart betreff einer Talmudstelle überlieferten, wobei diese als רביאתא דתרביצאי bezeichnet werden. Ja sogar ein Gaon selbst soll in der Tarbiza einen, allerdings nicht halachischen Vortrag gehalten haben[8]). Wir gewahren also auch bei dieser, der Jeschiba nur lose angegliederten In-

---

[1]) Vgl. Brüll a. a. O, S. 78 fgg., der das Wesen der Tarbizai eingehend behandelt.

[2]) Vgl. Halevy a. a. O., S. 225 fgg.

[3]) Vgl. Nathan Babli a. a. O.: ולשאר התלמידים אינו צריך להודיע אלא כל אחד ואחד נותנים באויר מסכתא שירצה.

[4]) Vgl. Brüll a. a. O, auch Halevy a. a. O., S. 227 fgg.

[5]) Es sind die sogenannten Zerichuthas, vgl. Brüll, S. 80 u. Anm. 132.

[6]) Vgl. Harkavy a. a. O., Nr. 229, S. 107.

[7]) Vgl. ebendort S. 362.

[8]) Vgl. Brüll a. a. O., S. 81–82 u. Anm. 133 betreff des Midrasch Espha.

stitution eine Fürsorge der Gelehrten und der leitenden Personen[1]): ein Beweis für das hohe Verantwortungsgefühl, das auch den Gaon, den »Stolz Jakobs«, und seine Vertreter zu den Schülern zweiten Grades hinuntersteigen ließ.

Wir haben somit einen Blick in die Hauptwerkstätte des jüdischen Geistes im Verlaufe einer an die Überlieferung früherer Jahrhunderte anknüpfenden Epoche eines halben Jahrtausends zu werfen versucht. Wir gewahren einen tiefen Ernst des Strebens, der über alle Zweige der weitschichtigen talmudischen Literatur sich erstreckt, und der, von den höchsten Würdenträgern betätigt, auch die untergeordneten Glieder beseelt. Aus einer solchen Schule der strengen Pflichterfüllung und der Denk- und Redefreiheit konnte wahrlich kein System der Verknöcherung und der Versteinerung hervorgehen. Da rauscht vielmehr vernehmlich der gewaltige Strom der Lehre des Lebens, den Baum des rabbinischen Judentums mit seinen Wassern kräftigend, der also wurzelfest dastand und den von den mannigfachen Sektierungen und dem, trotz aller scheinbaren Freiheit, doch unfreien und gedankenlosen Karäertum gegen ihn entfesselten Stürmen allzeit standhielt; wohl konnte er von ihnen bewegt, aber nicht wesentlich erschüttert, geschweige denn seiner Blätter und Früchte beraubt werden.

---

[1]) Danach wären die Ausführungen von Graetz, S. 123 u. Halevy a. a. O. zu modifizieren.

III.

Die geistige Tätigkeit in Palästina bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts.

1. Die Entwickelung der synagogalen Poesie.

Zu der Zeit, wo im Zweistromland das Geistesleben der Juden, durch manche Hemmungen und Unterdrückungsversuche unbeirrt, eine so hohe Blüte erreichte, sehen wir, wie in dem eigentlichen Stammland eine geringere Tätigkeit und ein nicht so intensives Streben hervortrat. So sehr hatte Esau's grimmige und heimtückische Verfolgung den Mut und Ansporn zu einer größeren Entfaltung eindringenderer Geistestätigkeit gehemmt, so sehr hatten die Herrscher im Namen der »Religion der Liebe« gegen diejenigen gewütet, die doch eigentlich die Quellen auch ihrer Lehre hüteten, daß noch später, als das ismaelitische Brudervolk vom heiligen Lande Besitz nahm, die gewaltigen Wunden jener Zeiten nicht ganz heilen konnten, und die palästinensische Bevölkerung nicht in die Schranken treten konnte mit den Brüdern in denjenigen Ländern, wo zuvor das so arg verlästerte Heidentum geherrscht hatte. Gewährt uns schon der jerusalemische Talmud ein weit schwächeres Bild von der auf die Sammlung und Sichtung der Halacha in Palästina verwendeten Arbeit[1]), so scheint es, als ob auch weiterhin die Kraft, die in Babylon dem Judentum von den durch die Geonim geleiteten Hochschulen zugeführt wurde, in Palästina sich nicht zu regen vermochte. Doch, wenn auch der Strom, der eine große Denkkraft erfordernden Halacha seinen gewaltigen Lauf nicht in den Gefilden des heiligen Landes nehmen konnte, der Quell der phantasiereichen Midraschim rieselte dort auch ferner, die Gemüter stärkend und erbauend, das Schriftwort sinnig ausdeutend. Wenn die Palästinenser auch nicht die Geistesschärfe der Baby-

[1]) Vgl. hierüber jetzt Elbogen in Monatsschr. 1902, S. 28

lonier in den Lehrverhandlungen hervortreten ließen, so haben sie dafür aus der Tiefe ihres Gemüts die schönen Perlen der vielgestaltigen Gebete emporgeholt, und in den Goldgehalt der Stammgebete den Edelstein der Pijjutim gefaßt. Und, wieder zu dem zurückkehrend, was einst auf diesem von Gott erkorenen Lande entstanden war, zur alten und immer neuen Bibel, haben sie die Worte, als Künder des göttlichen Gebotes und der Überlieferung, treu hütend, die Massora angebaut und so das Gefilde der Schrift mit einem liebevoll errichteten Zaun sorgsam umgeben. Dies alles ist ein Zeugnis dafür, daß das jüdische Volk auch unter ungünstigeren Verhältnissen sich eine gewisse Spannkraft des Geistes erhalten hat. Es soll nun im folgenden ein zusammenfassendes Bild von dem literarischen Schaffen in Palästina bis zum Beginn des zehnten Jahrhunderts entworfen werden.

Die byzantinischen Kaiser hatten Judäa den letzten Schimmer der Glanzes von früheren, besseren Tagen, das Patriarchat, geraubt. Da geschah es, daß im Anfang des zweiten Jahrzehnts des 6. Jahrhunderts der nachgeborene Sohn des kriegerischen Exilarchen Mar Sutra, gleichen Namens, nach Palästina floh[1]), wo ihm, dem Sproß des Davidischen Hauses, das in Palästina nicht mehr hatte schalten dürfen, in der Hochschule zu Tiberias bald die Ehrenstelle als ריש פירקי übertragen wurde, deren Leiter er auch später wurde[2]), und an deren Spitze auch weiterhin

---

[1]) Die im Seder Olam sutta angegebene Zahl 452 nach Zerstörung des Tempels = 520 der gew. Zeitrechnung, schwankt nach anderen Quellen noch zwischen 522 u. 524; vgl. hierüber Lazarus a. a. O. S. 126, Anm. 2. Vgl. jed. Marx' Angabe aus dem Ms. Epstein in ZHB. V, S. 57.

[2]) Alle mir zugänglichen Edd. des Mar-Sutra-Berichtes, wie auch das von Schechter im Monatsschr. 1895, S. 23 fgg., veröffentlichte Fragment aus Ms. Parma, lesen: סליק לארץ ישראל ועיילוהי בריש פירקיה, und fügen hinzu: ובשנת ... עלה לארץ ישראל ונעשה ראש סנהדרין. Es kann sich hier nicht, wie Poznański in RdÉJ. 48, S. 348, Anm. 1,

seine Nachkommen standen[1]). Es ist natürlich, daß hierdurch einerseits die Beziehungen zwischen Palästina und Babylonien fester geknüpft wurden, andererseits wohl durch Mar Sutras Einfluß versucht wurde, den babylonischen Gebräuchen in dem neuen Wirkungskreis Geltung zu verschaffen. Daß ein solches Streben nicht ohne Reaktion bleiben konnte, ist selbstverständlich, und so werden wir wohl schon um diese Zeit die Anfänge der Niederschrift der »Differenzen zwischen palästinensischen und babylonischem Ritus«, auszusetzen haben[2]). Durch Mar Sutra mag wohl, wie Brüll mit Recht vermutet[3]), ein Streit um die Art und Weise der zu Belehrungszwecken beim Gottesdienst auszugestaltenden Auslegung der Lehre entstanden sein, was wiederum die tiefeinschneidende justinianische Verordnung betreffs der sogenannten D e u t e r o s i s zur Folge hatte[4]). Diese judenfeindliche Bestimmung des byzantinischen Kaisers suchte ganz planmäßig den Juden das Lebenselement der Lehre, das eine Hauptrolle in dem Gottesdienst

---

meint, in dieser zweiten Notiz um eine einfache hebr. Übersetzung des aram. Textes handeln, so daß auch die Würde als ריש פירקי der des ראש סנהדרין gleichzusetzen wäre. Vielmehr ist Mar Sutra wohl erst einer der ריש פירקי geworden, worauf auch die Wendung עיילית׳ בריש פירקי hinweist, als welcher er wohl belehrende Vorträge zu halten hatte, und erst später wurde er Vorsitzender des Lehrhauses. Es ist auch nicht anzunehmen, daß er bald dessen Leitung übernommen habe.

1) Vgl. die Übersicht bei Brüll, Jahrb. V, S. 95 fgg.

2) Vgl. über die Entstehung dieser auch als תיבפתא benannten Schrift in der saburäischen Zeit, J. Müller, in den Vorbemerkungen zu seiner Edition des חילוף מנהגים שבין בני א״י ובין בני בבל in Haschachar VII, S. 293—94. Im Likkute Pardes S. 14a werden sie פירקא דחלוקתא genannt; vgl. Brüll, Jahrb. IV, S. 170.

3) Vgl. Brüll a. a. O. S. 96.

4) Vgl. hierüber Graetz, S. 20 und Note 7, S. 359—361, wo das in der Justinianischen Novelle gebrauchte δευτέρωσις als »a g a d i s c h e r und h a l a c h i s c h e r M i d r a s c h« aufgefaßt wird, während Harkavy bei Rabb., S. 400 Anm. 124, dem Wortlaut nach es auf M i s c h n a u. T a l m u d bezieht, da bei den Kirchenvätern die Deuterasis gerade

bildete, zu entziehen. Sie hat jedoch keineswegs das Streben der Juden nach Belehrung im Gotteshause beseitigen können, das jetzt nur in anderer Form sich Geltung zu verschaffen suchte, und zwar in der Ausgestaltung des Chasanut, als besonderer Gattung der Pijjutim, wodurch die gottesdienstliche Poesie in ein neues Stadium trat. Es sei darum an dieser Stelle diesem Problem eine eingehendere Untersuchung gewidmet, die in manchem Punkte zu einer von der bisher üblich gewesenen abweichenden Auffassung führen dürfte.

Nach der Darstellung von Graetz, Seite 145 fgg., könnte es scheinen, als ob die in den Pijjutim uns entgegentretende »neuhebräische Poesie« als Ausschmückung des Gottesdienstes dem durch die Araber hervorgerufenen Umschwung der Verhältnisse, zumal in Palästina, ihre Entstehung verdankt. Es beruht dies aber einerseits auf einer Verkennung der Tatsache, daß ein solcher Wandel nicht so plötzlich vor sich gehen kann, andererseits auf der geringeren Beachtung des Gesetzes von der Kontinuität gerade bei solchen Entwickelungen. Die Anfänge der poetischen Ausgestaltungen der Liturgie, den sogenannten älteren Pijjut, finden wir

---

für die Traditionsliteratur angewendet wird, (vgl. auch Bacher, Die Terminologie d. jüd. Schriftauslegung, S. 123) und Brüll a. a. O. S. 95—96, Anm. 1 es auf die targumische Paraphrase bezieht, mit Berufung auf ein von Halberstam in Kobak's Jeschurun VI, hebr. Abtlg. S. 126—7 veröffentlichtes, angebliches geonäisches Gutachten, wo es heißt: ועוד שמעני שגזרה מלכות הרשעה שלא יקראו בתורה ולא יתרגמו, was jedoch über den Rahmen der Verordnung Justinian's hinausgehen würde. Zur Fassung des Responsums sei, entgegen Halberstam's Ansicht, S. 127, bemerkt, daß der vorher erwähnte Einschub, und besonders der Schluß von כי סדר קדושה an, es als nicht einheitliche Reproduktion des Natronai'schen Bescheides in ed. Lyck Nr. 9 und Scha're Tschuba Nr. 55 erscheinen lassen. Indessen ist soviel sicher, daß Justinian die traditionelle Auslegung und wohl auch die Erhebung des Gemütes durch Vorträge verbieten wollte, wozu auch, wie Halberstam, S. 129—30, richtig ausführt, das Targum mit seinem midraschischen und teilweise auch halachischen Inhalte beitrug.

schon in der talmudisch-midraschischen Literatur erwähnt. Wir lesen z. B. in der Palästina zugehörigen P'sikta di R. Kahana Piska Nr. 28, S. 179a, daß Eleasar b. Simon, ein Tanna, gerühmt wurde als: דרשן, פייטן, תנויי, קרויי, während, nach einer mehrfach vorhandenen Leseart er auch als קרוב, nicht aber als דרשן, bezeichnet wird[1]). Unter קרוב haben wir denjenigen zu verstehen, der das Achzehngebet oder die entsprechende Tefilla für Sabbat- und Festtage vortrug, da er alsdann sich der תיבה näherte[2]). Unter פייטן haben wir uns denjenigen zu denken, der in die Stammgebete poetische Einschaltungen hineindichtete und sie alsdann vortrug. Diese waren oft alphabetisch geordnet, wie z. B. das dem Jozerritual eingefügte אל ברוך גדול דעה, oder das im sabbatlichen Morgengebet sich findende אל אדון על כל המעשים. Die Not der Zeit drängte nun wohl zur Abfassung von Buß- und Sühnegebeten, mit denen besonders die Feier des Versöhnungstages ausgestaltet wurde[3]). Als Heimat dieser Gattung von gottesdienstlicher Poesie sind jedenfalls P a l ä s t i n a und S y r i e n anzusehen, wie der Altmeister Zunz, dessen Forschungen auch auf diesen Gebiet nicht veraltet sind, dargetan hat[4]). Bezeichnend[5]) für den Einfluß der Syrer sind besonders 1. die Wiederaufnahme des Alphabets, wohl auch des Akrostichon, 2. die kurzen Versmaße. Auch andere Übereinstimmungen ergeben sich zwischen den jüdischen und syrischen gottesdienstlichen Dichtungen, wie Luzzatto bereits bemerkt hat[6]). So ist denn der Anfang des kunst-

---

[1]) Vgl. Buber a. a. O., Anm. 23.

[2]) Vgl. Elbogen, Studien zur Gesch. des jüd. Gottesdienstes, Berlin 1907, S. 38.

[3]) Vgl. Zunz, Literaturgesch. der syn. Poesie S. 23.

[4]) A. a. O. S. 23—24.

[5]) Für die hier folgenden Nachweise bin ich Herrn Dr. Elbogen mannigfach zu Dank verpflichtet.

[6]) Vgl. die Vorrede zu בתולת בת יהודה, S. 11—12, wo Luzzatto jedoch, meiner Ansicht nach, nicht mit Recht, von den in Babylon entstandenen Pijjutim spricht. Vgl. auch Elbogen a. a. O. S. 66.

mäßigen Pijjut unter syrischem Einfluß entstanden, der nach dem eng benachbarten Palästina vielfach hinübergriff, und die von dieser Zeit herrührende Gestaltung der synagogalen Dichtung haftete ihr eigentlich noch bis zum 10. Jahrhundert an.

Neben diesem rein liturgischen Pijjut trat nun von den Tagen Justinian's an und weiter, im Verlauf der Versuche, die Beschäftigung mit der Lehre zu unterdrücken, der belehrende Pijjut. Wir haben hierfür das Zeugnis des über die ältere Literaturgeschichte vielfach gut unterrichteten Jehuda ben Barzillai aus Barcelona (XII. Jahrhundert), der in seinem, leider nur unvollkommen erhaltenen ס׳ העתים folgendermaßen sich äußert[1]): יען שפיוטין אלו שנהגו העולם למימרינון חזי לנו לרבוותא שאמרו שלא נתקן אלא בשעת השמד בלה״ד מפני שלא היו יכולין להזכיר ד״ת כי היו גוזרין האויבים על ישראל שלא לעסוק בתורה וע״כ היו חכמים שביניהם מתקנין להן בכלל התפלה להזכיר ולהזהיר לעמי הארץ דלכות חג בחג והלכות י״ט והלכות שבתות ודקדוקי המצות בדרך שבחות והודות ופיוטים. Wir ersehen hieraus, daß die Not der Verhältnisse zu einer besonderen Einrichtung drängte und gewichtige Verschiebungen hervorrief. Was bisher der Darschan geleistet hatte, mußte nun der Chasan übernehmen[2]). Derselbe hatte vordem in seiner Eigenschaft als חזן בית הכנסת eine Mittelstellung als aufsichtsführender Synagogenbeamter[3]) und zugleich als Lehrer der heranwachsen-

---

[1]) Vgl. Ed. Schor, Krakau 1902, S. 254, und auch Halberstam a. a. O. S. 130.

[2]) Den Übergang der Bedeutung des Chasan von der vorjustinianischen bis zur nachjustinianischen Zeit veranschaulichen einerseits z. B. die Stelle in Jeruschalmi Berachot V, 4, Ende (ed. Krotoschin 9c), wo es heißt: עאל חזנא ואמרח על חד דיעיל, und er demnach als Synagogenbeamter vorkommt, andererseits die Verwendung in der später entstandenen Massechet Sof'rim, Kap. XIV, Hal. 14, ed. Müller S. XXV, wo er sowohl als חזן הכנסת, wie auch als Vorbeter vorkommt: וכיוצא בו איני מן המובחר שיעמיד החזן יחידי; vgl. auch Müller a. a. O. S. 162.

[3]) Vgl. z. B. die Mischna Sukka IV, 1.

den Jugend. Ihm fiel nun die Aufgabe zu, anstatt des דרשן beim Gebet die belehrenden Vorträge einzuflechten, die teils erhebenden Inhalts waren, indem sie an die Vorgeschichte anknüpften, teils das Volk mit den Vorschriften der Halacha bekannt machten. Durch die Wahl des Chasan, eines auch bisher ständigen Beamten, glaubte man eher das Verbot, indem auch der Darschanim gedacht war, umgehen zu können. Infolge dessen erhielt diese Art der gottesdienstlichen Ausgestaltung die Bezeichnung חזנות. Als solche haben wir wohl die Tekiatas des ältesten uns mit Namen bekannten Paitan Jose ben Jose[1]) anzusehen, die besonders das Volk über die Bedeutung der Liturgie belehren und es auch erheben und trösten sollten, als solche ferner besonders die von ihm und wohl auch schon von einigen Vorgängern verfaßten Abodas[2]), die an Stelle der Mischna und des Talmud die poetische Beschreibung dessen enthielten, was das Herz jedes Juden allzeit höher schlagen ließ, und die Gesetzesvorschriften der heiligen Handlung in poetisches Gewand kleideten. Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die liturgischen Schöpfungen der späteren Paitanim zu betrachten, die des Jannai[3]) und des Eleasar Kalir. Über den Inhalt der Dichtungen des ersteren besonders sind wir in dieser Hinsicht durch den in seinen Angaben zuverläßigen und ziemlich objektiven karäischen Schriftsteller Jakob Kirkissani[4]), einen jüngeren Zeitgenossen Saadias, unterrichtet. Derselbe macht in seinem Gesetzbuch, Kitâb-al Anwâr w'al-Marâqib[5]), die Mitteilung,

[1]) Vgl. über ihn Landshut, Ammude ha-Aboda S. 85—88, Zunz a. a. O. S. 26—28.

[2]) Vgl. hierüber jetzt Elbogen a. a. O. S. 49 fgg. u. S. 74 fgg.

[3]) Über ihn und die richtige Schreibung des Namens vgl. Landshut, Ammude ha-Aboda, S. 102—4, Zunz a. a. O. S. 82—92.

[4]) Vgl. über ihn zuletzt Poznanski in JQR. XVIII, S. 216—219.

[5]) Über dieses Werk, wovon Harkavy in einer russischen Zeitschrift einen Teil veröffentlicht hat, vgl. Poznanski in Steinschneider-Festschrift, S. 194—218 und in Semitic Studies in Memory of Kohut, S. 435—456.

daß der Gaon Haî b. David (890—897) für einige halachische Angaben Anan's betreffs der Vorschriften über Erstgeborene die Quelle nur im חזנות ינאי finden konnte[1]). Demnach ist diese Bezeichnung für die einem belehrenden Zweck dienende synagogale Dichtung zum mindesten am Ende des siebenten und Anfang des achten Jahrhunderts gesichert, denn diesen Zeitraum müssen wir für die Wirksamkeit Jannai's ansetzen, wenn der Stifter des Karäertums aus ihm geschöpft hat[2]). Aber auch die Dichtungen Eleasar Kalir's, des angeblichen Schülers von Jannai[3]), finden wir so bezeichnet bei dem genannten Kirkissani, der von חזאנג̈ אלעזר spricht. Zu der Eigenart Kalir's gehört es aber besonders, daß er seinen Poesieen den, namentlich in den Pesiktas niedergelegten midraschisch-halachischen Stoff zu Grunde gelegt hat[4]). War nun das Chasanut einmal ein integrierender Bestandteil des Gottesdienstes geworden, so wurde für seinen Vortrag auch eine gewisse Melodie eingeführt[5]), wobei nun die Form der Rezitation den Namen erhielt, der dem eigentlichen Inhalt zukam. Mit diesem Lachn' oder Noam, der noch heute in Italien und im Orient[6]) beim Vortrag der Pijjutim angewendet wird, sollte das, was aus der Bedrängnis entstanden war, gleichsam durch den Gesang dem Geist und Gemüt noch teuerer werden, und es erfüllte sich das Wort des Psalms 119, 54: זמירות היו לי חקיך בבית מגורי. Diese unsere Annahme wird noch bestätigt durch einen merkwürdigen Bericht des zum Islâm übergetretenen

---

[1]) Vgl. Harkavy, Studien und Mitteilungen, T. V, S. 108.

[2]) Vgl. Elbogen in Monatsschrift 1902, S. 377, II.

[3]) Vgl. Zunz a. a. S. 28, Anm. 4.

[4]) Vgl. hierüber Zunz a. a. O., 29 fgg. und P. F. Frankl in der Zunz-Jubelschrift, S. 150 fgg.

[5]) Vgl. Graetz V, S. 150.

[6]) Laut freundlicher Mitteilung von Herrn Dr. Elbogen. Möglicherweise wurde die schon immer beim Talmudstudium übliche Singweise auf die Rezitierung der auf der Traditionsliteratur sich aufbauenden Pijjutim übertragen.

Samaual ben Jahja al Maghribi (Ende des 12. Jahrhunderts), der in seinem, noch handschriftlichen, aber von Schreiner in Monatsschrift 1898, S. 123 fgg. auszüglich besprochenen »Ifhâm al Jahûd, das zum Schweigenbringen der Juden« folgendes mitteilt (a. a. O. S. 219—220): Die Perser hätten den Juden häufig das Gebet verboten, deswegen hätten diese solche Gebetstücke verfaßt, in die sie Stücke des gewöhnlichen Gebetes hineinschoben, die sie Al-Chisâna nannten, und zu denen sie viele Melodieen komponierten, zum Unterschiede von dem Pflichtgebete, das ohne Melodie vorgetragen wurde. Merkwürdigerweise sei auch, als mit dem Islâm das genannte Verbot aufgehört hatte, von den Juden an Festtagen das Chisânat beibehalten und sogar zum Ersatz für das Pflichtgebet gemacht worden. — In diesem Bericht liegt, wie auch sonst bei Samaual eine, freilich nicht immer treu wiedergegebene Reminiszenz an wirkliche Tatsachen vor. Von einer seitens der Perser in genanntem Sinn ergangenen Religionsverfolgung kann nicht die Rede sein, da uns nur Verbote des Lichtanzündens am Sabbat und späterhin unter den Magiern Eingriffe in das Eherecht überliefert sind. Vielmehr können nur die verschiedenen von den byzantinischen Kaisern erlassenen Verordnungen gemeint sein, worunter allerdings auch solche das Gebet selbst betreffende waren. Da aber hier gerade von dem Einschieben des Chisânat an Festtagen gesprochen wird, so kann es sich nur um die infolge des Verbotes der Lehrvorträge eingeschobenen und mit besonderem Rezitativ vorgetragenen Pijjutim handeln, was auch schon Schreiner in den Nachträgen zu seiner genannten Studie mit Berufung auf die erwähnte Stelle des Sefer ha-Ittim annimmt[1]).

Wir besitzen aber noch andere Zeugnisse, die sich zunächst aus der Anwendung des Wortes Chasanut und Chasan ergeben. Die in letzter Zeit mehrfach aus der Genisa

---

[1]) Vgl. Monatsschrift Jhrg. 1899, S. 522 und die dort gegebenen Nachweise.

veröffentlichten Bücherlisten enthalten Verzeichnisse von Werken, die als חזאנה bezeichnet werden, und aus denen wir unter anderem entnehmen, das Jannai's Pijjutim, חזאנה ינאי, noch im XI. oder XII. Jahrhundert, mit Kommentaren versehen, in jüdischen Bibliotheken vorhanden waren[1]). Wenn auch im Allgemeinen die Gebetbücher für die Feste und Sabbate mit dieser Benennung versehen werden, so ersehen wir doch aus manchen Titeln, daß speziell die liturgischen Stücke für die feierlichen Tage diesen Namen tragen[2]). So findet sich ein mit חזאנה bezeichneter Band besonders für Simchat Thora[3]), ein anderer wiederum, der neben שבחות also »Benediktionen«, noch חזאנה enthielt[4]) womit natürlich nur die Pijjutstücke gemeint sein können. Aber auch noch in späterer Zeit, als die sogenannten Machsorim nach den verschiedenen Riten angelegt wurden, werden die Pijjutim mit חזניא bezeichnet[5]). Wenn nun gegen unsere Identifizierung der aus den Unterdrückungen der Lehrvorträge enstandenen Pijjutim mit der Bezeichnung חזאנה eingewendet werden dürfte, daß diese nur in der arabischen Form vorkommt, und eine hebräische Bezeichnung nicht gesichert ist[6]), so ist zu bemerken, daß das Wort nur als eine Übertragung aus dem Hebräischen herübergenommen sein kann, da dasselbe in der Schreibung, wie es uns gegenwärtig vorliegt, im Arabischen nur »traurig sein« bedeutet, während der ursprünglichen Bedeutung des Wortes im Hebräischen, wo

---

[1]) Vgl. Poznański in JQR. XV, S. 77, Nr. 12 u. S. 78.

[2]) Vgl. die von Bacher in RdÉJ. Bd. 39, S. 199 fgg. veröffentlichte Liste.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 200, Nr. 24.

[4]) Vgl. ebendort Nr. 17 u. die Bemerkungen zu J. 202.

[5]) Vgl. Ginzberg a. a. O., S. 208.

[6]) Auch die bei Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters, S. 60, Anm. 6, gegebenen Nachweise sind nur arabisch schreibenden Schriftstellern entlehnt.

חזן den Verwalter der Synagoge bezeichnet[1]), das arabische خزن entspricht. Bemerkenswert ist nun, daß gerade in Ländern der arabischen Herrschaft wiederum der חזן als Würdenträger des Gotteshauses[2]), und zwar auch in der Funktion als Redner, der mahnende und belehrende Vorträge hält, erscheint. So berichtet ein arabischer Schriftsteller am Ende des 14. Jahrhunderts, Al-Kakaschandi, betreff der Organisation der jüdischen Gemeinde in Kairo, die sich sicher auch an die früherer Zeiten anlehnt, von den Funktionären des Gotteshauses, wobei er an zweiter Stelle, nach dem Oberhaupt, dem Rais, dessen Stellung der des Patriarchen bei den Christen gleichwertig ist, den חזן nennt, der an Stelle des خطيب, des Predigers, von dem Minbar herab das Volk ermahnt, während erst an dritter Stelle der Sch'liach Zibbur erwähnt wird[3]).

Haben wir nun so in größeren Zügen die Entstehung des sogenannten späteren Pijjut zu erkennen versucht, so sei auf eine Zusammenfassung der Entwickelung dieser älteren jüdischen Dichtung des Mittelalters hingewiesen, wie sie uns eine aus der Genisa veröffentlichte fragmentarische Poetik bietet, die vermutlich aus der Schule Saadja's hervorgegangen ist[4]). Zuerst wird auch dort Jose ben Jose genannt, dessen Dichtungen mit ihrem prosaartigen, den

[1]) Es sei hierfür beispielsweise verwiesen auf die Mischna Sukka IV, 4.

[2]) Vgl. das von Wormann in JQR. XVII, S 13 veröffentlichte Dokument über die Juden in Fostât, wo der חזן vor dem שליח צבור genannt wird.

[3]) Vgl. den Aufsatz von Gottheil über die Synagogen in Al-Cairo in JQR. XIX, S. 527—28: אלחזאן... אלדי יצעד אלמנבר ויעטהם. Bemerkenswert ist, daß auch hier das Wort חזן als Fremdwort, ebenso wie Sch'liach Zibbur, mit genauer Angabe der Aussprache, gegeben wird.

[4]) Vgl. Schechters Saadyana Nr. LI, S. 136—137, und dazu die Erläuterungen von Bacher in JQR. XIV.

Reim entbehrenden Stil[1]), mit dem dem arab. כׅטב, d. i. Ansprache, verglichen werden, alsdann Jannai »der bekannte«, bei dem sich ein gewisser Rythmus (אלׄכנׄע) findet[2]), ferner die Dichtungsform, die den Namen P i j j u t führt, wo auch der Reim und ein gewisses Versmaaß vorhanden ist[3]); als fünfte Art wird die sehr komplizierte Dichtungsform, in der auch das »Oberhaupt der Jeschiba« — also wohl Saadja — sich versucht hat[4]), genannt.

Wir ersehen aus dieser Schilderung, daß den Höhepunkt der synagogalen Poesie in der Form des Pijjut K a l i r bezeichnet. Das hervorstechendste Merkmal seiner Dichtungen ist allerdings der Reim. Es braucht aber auch hieraus kein Schluß auf Beeinflussung durch die Araber gezogen zu werden[5]). Wenn Kalir, gleich seinen Vorgängern, unter Einfluß der Syrer steht[6]), auf die vielleicht griechisch-byzantinische Vorbilder eingewirkt haben mögen[7]), so hat er wiederum den Reim wahrscheinlich dem Vorbild der Bibel selbst, die ja auch hiefür Beispiele bietet, entlehnt[8]); andererseits hätte Kalir bei seinen, sonst eine vollkommenere Kunstform zeigenden Dichtungen auch der Versmaaße der Araber sich bedient. Diese Momente lassen mit großer Wahrschein-

---

1) Vgl. a. a. O. S. 136, Z. 12 fgg.: הו אלאקׄיאל אלדׄי יקאל להא בלגׄה אלערב והו תגׄאנס אלמנתׄור לאנהא מעמולה אביאתא ולכנהא גיר מקפאה.

2) A. a. O. verso Z. 11 fgg.

3) Vgl. ebendort Z. 5 fgg.: אלשער אלמסמי פיוט והו אלמנטׄום אלמקפא . . . אלדׄי הו מיזאן אלשער.

4) Vgl. a. a. O., S. 137, Z. 13 fgg.

5) So noch Elbogen a. a. O., S. 65.

6) Vgl. Zunz, Literaturgesch., S. 33 und die Nachweise daselbst.

7) Vgl. die Ausführungen von Jos. Perles in Byzantinische Zeitschrift II, S. 581 fgg., der jedoch, meines Erachtens, zu weit in der Annahme eines direkten Einflusses der Byzantiner selbst auf Kalir geht, und sogar dessen Namen durch קיליר = קיריל, also Cyrillus, erklären will.

8) Vgl. auch Weiss דור״ד IV, S. 225—226.

lichkeit, wie schon Zunz[1], Frankl[2], und in neuester Zeit Elbogen[3], Schor[4] und Sulzbach[5] annehmen, Palästina oder, nach Felix Perles[6], das benachbarte Syrien als Heimat Kalirs in Betracht ziehen. Für das erstere spricht auch, daß er stets in Verbindung mit seinen Vorgängern Jose ben Jose und Jannai genannt wird, die sicher ihren Namen nach Palästinenser gewesen sind, und zusammen mit 2 anderen Paitanim: Josua und Pinchas[7], die auch, wie in dem Gang unserer Untersuchung sich erweisen wird, demselben Lande angehörten. Kann so vielleicht das Dunkel, das über dem Wirkungskreis des »Piutfürsten« gebreitet war, einigermaßen gelichtet werden, so bleibt doch noch der Name des Ortes, der als seine engere Heimat angegeben ist, nämlich קרית ספר, nicht genügend erhellt. Von allen den verschiedenen Kombinationen, die hierüber angestellt worden sind, seien, mit Übergehung derer, die ihn nach Italien versetzen wollen[8], nur als unseren bisherigen Ausführungen nahestehend, erwähnt die Annahme ven Zunz[9], daß eine Stadt ספר zwischen Antiochien und Hama genannt wird, und die zuerst von Jellinek und in neuester Zeit von Felix Perles[10] vorgetragene Ansicht,

---

[1]) Vgl. Litgesch. a. a. O. S. 33, und auch seine Ausführungen in Ritus, S. 6.

[2]) Vgl. Zunz-Jubelschrift, S. 162—163.

[3]) Vgl. Monatschrift 1902, S. 377.

[4]) In seiner Edit. des ס׳ העתים des Juda ben Barsilai S. 364.

[5]) In der Besprechung des eben genannten Werkes, Jahrbuch der jüd.-literarischen Gesellschaft, Frf. a. M. III (1905), S. 309—311.

[6]) Vgl. weiter unten.

[7]) Vgl. die vorher genannte Poetik in Schechter's Saadyana und Harkavy, Studien und Mitteilungen, Th. V, S. 50—51 u. 105 ff.

[8]) Vgl. hierüber noch J. Dérenbourg, nach der Darstellung von Einstein, in Monatsschrift 1887, S. 429 fgg., u. Berliner, Geschichte der Juden in Rom II, S. 15—16.

[9]) Vgl. Litgesch. a. a. O., Ende.

[10]) In der in Königsberg i. Pr. erscheinenden Orient. Literaturztg., Oktober 1907, wo auch auf Jellinek in Bet ha-Midrasch I, S. 12 hin-

daß die im griechischen Καλλιῤῥόη genannte syrische Stadt Edessa unter קרית ספר zu verstehen sei, was durch eine, in einem Ms. der Bodleyana vorkommende und durch ein Akrostichon gesicherte Schreibung des Namens mit קלליר zu stützen versucht wird, unter fernerem Hinweis darauf, daß dieser Ort stets die Bezeichnung als Gelehrtenstadt geführt hat.

Allein, wenn gegen Zunzens Ansicht einzuwenden ist, daß die Bezeichnung der Heimatsstadt Kalir's nicht mit קרית, als einem ungewöhnlicheren Worte, eingeführt werden würde, demnach hierunter nur ein dem biblischen Ort (Josua 15, 15. Ri 1, 11) nachgebildeter symbolischer Namen zu verstehen sein muß, und uns demnach Perles' Vermutung annehmbarer erscheinen müßte, so ist doch nicht einzusehen, warum, gestützt auf eine einmalige Schreibung für einen jüdischen Dichter gerade eine christliche Stadt mit dieser die Gelehrsamkeit ankündenden Benennung in Betracht kommen sollte. Liegt es doch viel näher, da die Anzeichen doch ebenso gut, wenn nicht in noch höherem Maße, für Palästina sprechen, in diesem symbolischen Namen die Bezeichnung einer für die jüdische Gelehrsamkeit bedeutungsvollen Stadt zu sehen, und da könnte mit קרית ספר doch am ehesten der Ort gemeint sein, an dem das ספר der Juden, die Bibel, der besondere Gegenstand der Forschung war, und der auch der Sitz der palästinensischen Hochschule war, nämlich Tiberias, der wirklichen »Stadt des Buches«, in der das massoretische Studium eine liebevolle und wirkungsreiche Pflegestätte seit dem siebenten Jahrhundert gefunden hatte. Der Name dieser Stadt käme aber vielleicht doch für die Beziehung von Kalir resp. Kallir zu Καλλιῤῥόη in Betracht, da letztere Bezeichnung in griechisch-römischer Zeit für Bäder, durch die ja auch Tiberias hochberühmt war, vielfach gebraucht

gewiesen wird, der zuerst, allerdings ohne nähere Begründung, diese Ansicht ausgesprochen hat.

ward, und wohl auch auf die Heilquellen dieser Stadt angewendet wurde[1]).

Diese Annahme würde uns auch eher einen Weg zur Lösung der Frage nach der Zeit unseres Piutdichters weisen, da wir uns eben nur innerhalb der Zeit zu halten haben, wo griechische Namen im Umlauf waren. Indem wir die Ansicht von der Zugehörigkeit Kalir's zu den Tannaim außer jeder Diskussion lassen, erwähnen wir zunächst die Meinung Zunzens, der ihn frühestens in die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts setzt[2]), wobei die Erwähnung der Kalir'schen Dichtungen, bei dem im Jahre 857 zum Gaonat von Sura berufenen Natronai ben Hilaï[3]) als terminus ad quem inne zu halten ist. Indessen ist zu beachten, daß erstens Kalir immer nur eine christliche Umgebung voraussetzt[4]), was zu seiner auch von Zunz angenommenen Heimat in Palästina oder Syrien gerade zu einer so späten Zeit nicht passen würde, da um diese Zeit das Christentum in jenen Ländern doch fast vollständig durch den Islam in den Hintergrund gedrängt worden war, geschweige denn einen solchen Einfluß hätte ausüben können, der einen Dichter zu größerer Beachtung in seinen Poesieen zu veranlassen genötigt hätte. Hierzu kommt noch, daß sowohl Saadja[5]) als auch Kirkissani[6]) in chronologischer Reihenfolge als alte Dichter folgende citieren: 1. Jose ben Jose, 2. Jannai, 3. Eleasar, 4. Josua und Pinchas. Da, wie weiter erwiesen werden wird, der letztgenannte min-

[1]) Vgl. hierüber Krauß, Bad und Badewesen im Talmud, im Hakedem (herausgegeben von Markon u. Sarkowsky, St. Petersburg) I, 1909, S. 177.

[2]) Vgl. Litgesch., S. 31.

[3]) In Resp. Chemda Genusa Nr. 5 (S. 10a).

[4]) Vgl. Zunz a. a. O. S. 33.

[5]) Im Agron bei Harkavy a. a. O.

[6]) Zitiert von Harkavy im Hamagid, Jahrg. 1879, S. 359a, was ich jedoch nur aus dem genannten Aufsatz von Einstein, Monatschrift 1887, S. 534, entnehme.

destens um 700 geblüht haben dürfte, und Saadja seiner als früheren, d. h. älteren, Dichters gedenkt, so hat Kalir vielleicht in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts gelebt, zu einer Zeit, wo einerseits noch die Nachwirkungen von Edom's Haß in aller Erinnerung waren, und in der Schaffung dieser lehrhaft gestalteten Pijjutim ihre Spuren hinterließen, und andererseits der lebendige Quell der Agada noch nicht versiegt war. Keineswegs aber kann man ihn in die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts setzen, da schon Natronaï von einem feststehenden Gebrauch Kalir'scher Pijjutim spricht.

Der soeben erwähnte Gaon gibt uns auch einen Maßstab für die Bewertung der Pijjutim, und besonders derjenigen Kalirs', seitens der Häupter der Hochschulen in Babylon, was im Rahmen dieser Abhandlung zu erwähnen wir nicht für überflüssig halten. Es ist leicht erklärlich, daß gegen den aus Palästina stammenden Pijjut ein Antagonismus an dem Sitz der Hochschulen sich regen mochte, zumal gerade auf dem Gebiete des synagogalen Ritus tiefer gehende Differenzen zwischen den beiden Ländern herrschten. Andererseits konnten die Geonim sich wohl auch nicht dem Verlangen auswärtiger Gemeinden nach Einführung von Pijjutim widersetzen. Aus diesen Beweggründen heraus haben wir wohl das erwähnte Gutachten Natronaï's zu beurteilen, der auf die Anfrage, vielleicht einer ausländischen Gemeinde, — bekanntlich hat dieser Gaon vielfach mit dem Auslande korrespondiert[1], — ob man die Pijjutim, in denen viele Agadas verwendet werden, beim Gottesdienst rezitieren soll, dahin entschieden, daß es frei stehe, diese an den Festtagen zu verwenden[2]) falls sie dem Anfang und Ende der Benediktionen

[1]) Vgl. Weiss a. a. O. S. 118—119 und Ginzberg Geonica I, S. 121—122.

[2]) הרשות בידי ועיקר שאומרים בכל ברכה ברכה מעין פתיחתה ומעין חתימתה.

der Tefilla entsprechen, daß jedoch solche, die über diesen Rahmen hinausgehen, wie die Stücke בקבין גלית und בהקבין בתילית[1], nicht zu gestatten sind, und, daß man ihrer Verwendung entgegentreten soll[2]. Kein empfehlendes Wort findet sich hier über die Pijjutim, nur eine Konzession an den Brauch und das Bestreben einer Beschränkung der Geltung gerade Kalir'scher Stücke[3]. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn der mit den Traditionen der Geonim sehr vertraute Spanier Juda ben Barsilaï, auf diese sich stützend, bemerkt[4], daß nunmehr, wo der einst für die Entstehung der Pijjutim maßgebende Grund nicht mehr vorhanden sei, das Verbot der unnötigen Unterbrechung der Tefilla wieder in Kraft sei[5], und, daß man nicht irgend einem, wenn auch Bedeutenden, geschweige denn jedem Geringfügigen, das Recht zusprechen dürfe, so viele Pijjutim oder Lobeshymnen auf Gott zu häufigen, da letzteres schon ein talmudischer Ausspruch verbiete, der allzuviele Lobpreisungen Gottes mit »Schwinden von der Welt« bedroht[6]. Wenn gewisse Einschaltungen in der Tefilla nur widerwillig zugestanden

---

[1]) Ich vermag nach dem uns vorliegenden Material diese Pijjutim nicht nachzuweisen. Mit dem an zweiter Stelle genannten ist wohl das Kalirische Stück בהקבין בתולית aus den Kerobot für Purim gemeint, während das erste vielleicht eine Dichtung Kalir's für den neunten Ab ist. Vgl. Ginzberg a. a. O., S. 122, Anm. 1.

[2]) אבל לאמרן ואם אמר מלמדין אותו שלא יאמר כך.

[3]) Es ist darum ein Irrtum von Weiss a. a. O. u. S. 226, wenn er Natronai für Kalir's Pijjutim eintreten läßt, um das Volk gegen Einflüsse des agadafeindlichen Karaeismus zu schützen; außerdem ist die Wendung שמרבין בו דברי אגדה nach dem Wortlaut des Responsums von den Fragestellern gebraucht und dient nicht als Begründung seitens des Gaon.

[4]) Vgl. S. ha-Ittim a. a. O.

[5]) Vgl. ebendort: אבל שלא בשעת השמד אין מדבר לאמרן.

[6]) Vgl. a. a. O.: והאיך יעלה על לב איש שיוסיף בברכות ויתפלל שיר נביאים במה שהוא יוקר לעצמו כל דברי נוי שבעולם שיקים אי פיוטים שיקים בפיוטין לעצמו וירבה בדברי פיוט (man beachte das Wortspiel von פיוט

wurden, um wie viel weniger seien die Pijjutim, die nur »leere, von unwissenden Leuten herrührende Worte enthalten«, und die unsere Väter nicht gekannt, zu gestatten. Ebenso äußert sich der unter dem Einfluß der babylonischen Hochschulen stehende R. Chananael in Kairuân gegen »die Chasanim, die unter Hintansetzung der eigentlichen Benediktionen Kerobot sagen«[1]. Wir sehen aber auch, wie die historische Zusammengehörigkeit der spanischen Gemeinden mit den Hochschulen zu Babylon noch bis in die Zeiten Abraham ibn Esra's nachwirkt, der in seinem bekannten Exkurs zu Kohelet V, 1 sich sehr scharf gegen die Kalir'schen Pijjutim äußert, obwohl der von ihm so gefeierte Saadja in ihren Spuren weiter wandelte. Bei diesem Gaon war es wiederum der Einfluß des mit Palästina immer eng verbundenen Aegyptens, — zumal er sich auch im heiligen Lande aufgehalten hat, — der ihn den Pijjutim geneigter machte. Und, wie zur geonäischen Zeit wiederum die geistigen Strömungen Palästinas nach Italien hinübergriffen, wo im zehnten Jahrhundert die Mitglieder der Familie Kalonymus als Paitanim gelten, dieses Land aber seinerseits einen starken Einfluß auf Deutschland ausübte, so sehen wir auch, wie die größte Autorität Deutschlands an der Jahrtausendwende, R. Gerschom, trotz der gegenteiligen Entscheidung eines Gelehrten, zu Gunsten der Pijjutim mit großer Wärme eintritt, mit Berufung auf Natronai Gaon[2]; und wiederum im Anfang des XIII. Jahrhunderts tritt, diese Tradition hochhaltend, der in Rom wirkende Zidkia ben Abraham in seinem Ritualwerk Schibbole ha-Leket[3]) energisch für die Beibehaltung der Pijjutim ein.

אי בדברי שבח לפני המקום בלא עון כמי שא״ר המספר בשבחו של (und
מקום יותר מדאי נעקר מן העולם... שאר פייטן בלהין דאינהין דברי הבאי
ודברי בורות אשר לא שערום אבותינו לא כל שכן.

[1]) Vgl. Schibbole ha-Leket, ed. Buber, § 28, S. 24 Ende: כתב ר׳ חננאל... ואלו החזנין שמניחין מטבע הברכות ואומרין קרובות לאו שפיר עבדי.

[2]) Dessen oben erwähntes Gutachten wird dort ungenau als voller Beweis für R. Gerschom's Ansicht zitiert.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 25—27.

2. Die Entwickelung der Massora.

Indem wir nun Palästina als das eigentliche Land der Pijjutdichter erkannt haben, deren größter vielleicht in Tiberias gewirkt hat, wollen wir nun eine andere Haupttätigkeit betrachten, deren Pflegestätte die genannte Stadt gleichfalls war, die der Massoreten. So verschiedenartig auch diese beiden Geistesrichtungen sein mögen, eines war ihnen beiden gemeinsam: die Pflege der hebräischen Sprache. Haben die Paitanim den Sprachschatz zu erweitern gestrebt, so haben die Massoreten den Bestand des hebräischen Sprachgutes zu wahren gesucht und somit den Grund zu dem stolzen Gebäude der hebräischen Sprachwissenschaft gelegt, das von dem tiefeindringenden jüdischen Geist beredtes Zeugnis ablegt. Und, wie der Grund zur Ausbildung des späteren Pijjut, des sogenannten Chasanut, wohl jedenfalls in der Zeit Mar Sutra's II gelegt wurde, sehen wir auch, als Bindeglied zwischen diesen beiden, einen Sproß dieser Familie als Gründer der tiberiensischen Massoretenschule. Es ist dies R. **Pinchas**, genannt ראש הישיבה, der uns in dem Mar-Sutra-Bericht des Seder Olam als letztes Glied der Nachfolgerschaft des erwähnten Archipherekyten genannt wird[1]. Denn wir begegnen diesem Namen auch als dem eines Paitan bei Saadia und Kirkißani[2], die sie, gleich Kalir und seinen Vorgängern, zu den »früheren Dichtern« rechnen. An der Identität des synagogalen Dichters und des Massoreten zu zweifeln, liegt für uns kein Anlaß vor[3]. Bevor wir jedoch uns weiter mit Pinchas, seiner Zeit und seinen Nachfolgern beschäftigen, wollen wir auf die Vorgeschichte der masso-

[1] Vgl. Brüll, Jahrbücher, V, S. 94–97, wo die verschiedenen Genealogieen erörtert werden.

[2] Vgl. Studien u. Mitteilungen V, S. 112–115.

[3] Allerdings will noch Steinschneider in HB. XIX, S. 91–92, an den Tanna Pinchas ben Jair denken.

retischen Studien, resp. ihre Entstehung, z. T. auf Grund der bisherigen Forschungen[1]), eingehen.

Die Wissenschaft der sogenannten Massora läßt sich bis in die ersten Jahrhunderte der talmudisch-midraschischen Zeit zurückverfolgen. Die verschiedenen Bemerkungen, die wir in dieser Literatur zerstreut vorfinden, lassen es als gewiß erscheinen, daß schon die Tannaiten, gemäß dem Grundsatz in Abot III, 17: מסורת סיג לתורה, diesem Wissensgebiet ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben. In Palästina, dem Land, dem die Mischna und die Midraschim ihre Entstehung verdanken, in welchen der innere Gehalt der heiligen Schrift nach der gesetzlichen und ethischen Seite erschlossen wurde, ist auch für die äußere Gestalt der Bibel ein geradezu liebevoll zu nennendes Studium betrieben worden. Wie man einen kostbaren Besitz immer wieder nachzählt, so hat man die Buchstaben der Thora gezählt. Hieraus erklärt sich auch die Bezeichnung des Bibelkundigen als סופר oder ספרא, worin allerdings eine Begriffswandlung gegenüber der früheren Anwendung dieses Wortes auf den Schriftgelehrten vorliegt[2]). Das Zählen allein erschöpfte jedoch keineswegs die Bedeutung dieser Männer; sie waren vielmehr auch berufen, den von ihnen so liebevoll gehüteten und gezählten Schatz gleichsam zu prägen und in gangbarer Münze, in Gestalt der Belehrung, dem Volk zu vermitteln, insbesondere der heranwachsenden Jugend. Welcher Wert diesem ספרא beigelegt wurde, ersehen wir aus der Stelle im Babli Sukka 38 a, wo als Quelle einer Entscheidung der Reihe nach angeführt werden: 1. die

---

[1]) Es kommen hierfür besonders in Betracht: Bacher's Darstellung der Massora in Winter und Wünsche, Die jüd. Literatur seit Abschluß des Kanon, Bd. II, S. 121—132, ferner derselbe in »Die Anfänge der hebr. Grammatik«, Abschn. 2, 3 u. 5, und Isidor Harris, The Rise and developement of the Massorah, in JQR. I, S. 128—142 u. 223—257.

[2]) Nachträglich finde ich eine Bestätigung meiner Ausführungen bei Bacher, Die älteste Terminologie etc., S. 134—135.

חכימיא, die eigentlichen Gelehrten; 2. die ספריא, die nach Raschi's Erklärung die Kinderlehrer, מלמדי תינוקות, waren; 3. die רישי עמא; 4. die דרישיא[1]). Die den ספריא hierbei zugewiesene Stelle belehrt uns über ihre Schätzung in früherer Zeit. Ihre Tätigkeit als Lehrer teilten sie wohl allerdings mit dem Chasan, der aber auf einer niederen Rangstufe stand, wie aus der besonders bezeichneten Reihenfolge in der in Babli Sota 49a sich findenden Klage über die Not der Zeit hervorgeht. Wir gewinnen nun einen Einblick in die Zustände des damaligen Unterrichtswesens an der Hand von M. Friedmann's vor kurzem veröffentlichten Aufsatz in der in Petersburg erscheinenden Vierteljahrsschrift Hakedem, der über die Verseinteilungen in der talmudisch-midraschischen Literatur handelt[2]). Dort wird uns geschildert, wie den Kindern die Kenntnis der Bibel durch Versanfänge resp. Verseinteilungen vermittelt wird, und über diese Lehrübungen hatte, nach Sabbat 11a, der Chasan zu wachen. Wer aber hatte die Verseinteilungen zuwege gebracht? Doch wohl kein anderer als der S o f e r, der gewissermaßen als der o b e r e L e h r e r angesehen werden kann, u n d d e m d e r C h a s a n u n t e r s t a n d[3]). Daher die Klage in Sota l. c., daß der Sofer zum Chasan herabsank, ebenso wie dieser wieder zum Unwissenden wurde, eine Schilderung,

[1]) Es ist zu bemerken, daß in der Parallelstelle im Jeruschalmi (fol. 51a) nur die חזני דכנישתא genannt werden. Harris, a. a. O. S. 141, bringt zu Unrecht auch den ספרא דכנישתא in Verbindung hiermit, da dieser eben nur Vorleser der Perikope war, wie aus den dort angeführten Stellen sich ergibt.

[2]) Vgl. die Studie: סברות התלמוד והמדרש על דבר פסוקי התורה in der genannten Zeitschrift. Jahrg. I, S. 120—121, u. bes. S. 121—122, Anm. 1 betreff des Chasan.

[3]) Bezeichnend sind hierfür die Ausführungen von Raschi in Baba bathra 21a zu den Worten ספרי מתא, wo es heißt: מלמדי תינוקות העיר ויושבים מלמדים תינוקות הרבה ואין ביניהם את כולם איך עשו. — Nachträglich finde ich eine Bestätigung meiner Ansicht über den Unterschied zwischen dem Chasan und dem Safra, bei Frankel, Mebo ha-Jeruschalmi s. v. ספרא, S. 118—119a.

auf die man allerdings vielleicht das talmudische Wort גוזמא קתני anwenden kann. Daß der Sofer auch Lehrer war, ersehen wir deutlich aus Aussprüchen wie z. B. Tosifta Megilla c. 4. gegen Ende: מעשה דוד ובת שבע לא נקרא ולא מתרגם והסופר מלמד כדרכו[1]). War nun die Tätigkeit des Sofer dem Unterricht gewidmet, und zwar mehr, um die Methodik vorzubereiten, gegenüber der mehr handwerksmäßigen Übung seitens des Chasan, so trat sie hinter der des letzteren vielleicht mehr zurück, als sie infolge der Verfolgung der römischen Machthaber gewaltsam unterdrückt ward, ja sogar die Soferim, die Träger der Verbreitung der Volksbildung, teilweise zur Auswanderung gezwungen wurden. So wird uns von Nakkai, dessen als ספרא wiederholt im Talmud und Midrasch Erwähnung geschieht[2]), berichtet, daß er durch den römischen Statthalter Rufus aus dem heiligen Lande ausgewiesen wurde, damit keine Thora mehr in Palästina gepflegt werde[3]). Ob nun wirklich seit dieser Zeit die intensivere Beschäftigung mit der soferischen Tätigkeit geruht hat, und sie allein im Babylon, wohin Nakkai sich gewandt hatte, weiter gepflegt wurde, ist schwerlich anzunehmen. Durch die Gewaltmaßregeln eingeengt, hat sich dieser Teil der Wissenschaft nun allerdings wohl mehr und mehr der midraschisch-agadischen Auslegung der heiligen Schrift angeschmiegt, um in ihr gewissermaßen aufzugehen[4]). Der Safra ist zum Teil durch den nach ihm rangierenden Darschan, der uns im Midrasch entgegentritt, verdrängt worden, gleichwie später der Darschan durch den ihm nicht gleich-

---

[1]) Vgl. auch Massecheth Sof'rim IX, 8 u. Müller ibid. und Bacher, Älteste Terminologie, S. 135 s. v. סופר II, S. 139.

[2]) Es ist das Verdienst Berliner's, im Magazin XVI, S. 271—273, und Bacher's, ibid. XVII, S. 169—172, den richtigen Namen dieses ältesten Gliedes der Massoretenkette erkannt zu haben; vgl. besonders Bachers Ausführungen a. a. O.

[3]) Aus diesen Worten: דלא תהוי איריתא בארעא דישראל geht deutlich die höhere Bedeutung des Safra für Thorahkenntnis hervor.

[4]) Über die uns im midraschischen Schrifttum erhaltenen mas-

wertigen Chasan abgelöst wurde, als die Not der Zeit eine Verschiebung der Tätigkeit herbeiführte.

Jedoch, wenn auch wohl eine intensive maßoretische Beschäftigung unterblieb, bildete sich dennoch in der Stille der Lehrstuben ein richtiger Faktor für das allgemeine Verständnis der heiligen Schriften heraus: es ist dies das Vokalisationssystem. Die allgemein giltige Annahme der neueren Zeit, von Graetz begründet[1], und, zum Teil noch über ihn hinausgehend, von Darstellern der Geschichte der Maßora, wie Bacher[2] und J. Harris[3], aufgenommen, läßt die Anfänge der hebräischen Vokalisation in Babylonien in der Saboräerzeit entstanden sein, und zwar, wenn auch nicht in direkter Abhängigkeit von dem durch griechische Elemente hervorgerufenen System der Syrer, so doch durch Anregung und teilweisen Einfluß des von diesen angewendeten Systems. Es gilt ferner bei den genannten Forschern die Meinung, daß das sogenannte babylonische Vokalsystem älter als das palästinensische, das sogenannte tiberiensische, sei, und auf dieses eingewirkt habe[4]. Indessen lassen sich gewichtige Gründe zunächst für die zuerst erwähnte Annahme vorbringen. Es ist doch als sicher anzunehmen, daß, besonders nachdem die soferische Tätigkeit mit ihrer lebendigen Überlieferung der Lesung und Schreibung der Worte eingeengt war, in den Unterricht seitens der Lehrer als Hilfsmittel die Vokalzeichen eingeführt werden mußten, und allein diese Notwendigkeit gibt uns eine Erklärung für die Entstehung dieser Zeichen.

soretischen Bemerkungen, vgl. besonders L. Blau, Massoretische Untersuchungen, Kap. VII, S. 54—60.

[1]) Vgl. Graetz, Die Anfänge der Vokalzeichen im Hebräischen in Monatsschrift 1881, S. 348—357 u. 395—405, besonders S. 396 ff.

[2]) Vgl. seine Abhandlungen über die Massora bei Winter und Wünsche a. a. O., II, S. 120—127 u. in »Anfänge etc.«, S. 14 ff.

[3]) Vgl. JQR. I, S. 257 fgg.

[4]) Vgl. die genannten Studien a. a. O.

Diese Ansicht, von Pinsker[1]) und Graetz bereits ausgesprochen, auch von Weiß angenommen[2]), kann uns demnach sicher Palästina, das Stammland der soferischen Wirksamkeit, auch als Heimat des Vokalisationssystems annehmen lassen, für dessen Einführung es der Anregungen von fremder, wenn auch sprachverwandter, Seite nicht bedurfte. Auch von neueren Forschern, wie von Praetorius[3]), ist als Resultat ihrer Untersuchungen festgestellt worden, daß selbst die babylonischen Vokalzeichen eine Spur der griechischen Vokalzeichen der Syrer nicht erkennen lassen. Trotz aller von Graetz[4]), Bacher und Pinsker selbst vorgebrachten Gründe ist auch eine Priorität des babylonischen vor dem als tiberiensisch bezeichneten palästinensischen System nicht anzunehmen, wie auch Nöldeke letzteres nicht als jünger gelten lassen will[5]). Vollends aber haben Funde aus der Genisa mit einem, gleichfalls in Palästina üblichen, merkwürdigen Zeichensystem, dessen übrigens auch im Machsor Vitry bereits Erwähnung geschieht[6]), den Beweis erbracht, daß es vor einem etwaigen Herüberdringen der babylonischen Vokalzeichen solche auch im heiligen Lande gegeben hat. Diese, zuletzt von Kahle eingehend

---

[1]) Einleitung in das babylonische Punktationssystem, S. 6.

[2]) A. a. O. S. 363—364. דור דור ודורשיו, S. 248—249.

[3]) Vgl. seinen Aufsatz: Über das babyl. Vokalisationssystem der Hebräer in ZDMG. LIII (1899), S. 181 fgg.

[4]) Vgl. besonders dessen Ausführungen a. a. O., S. 400. Es ist verwunderlich, daß Graetz diese aus dem pädagogischen Bedürfnis sich ergebende Notwendigkeit nicht für Palästina anerkennen will mit Hinweis auf die drückenden Zustände daselbst.

[5]) Vgl. Geiger's Jüd. Zeitschr. XI, S. 290. Ich nehme hier Veranlassung, auf das viel schätzbares Material enthaltende Werk von Jacob Bachrach מאמרי יעקב הבברבי על קדמות הניקוד, Warschau 1897, hinzuweisen, wo das Alter der Vokalzeichen allerdings schon in die prophetische Zeit hinaufzurücken versucht wird.

[6]) Vgl. die ersten Veröffentlichungen hierüber in JQR. VI u. VII von Neubauer u. Friedländer.

behandelten Reste des erst seit 12 Jahren bekannten Systems[1], zeigen uns nun im Verhältnis zu dem sogenannten tiberiensischen eine große Unbeholfenheit und erweisen sich als für den Gebrauch unpraktisch, wodurch eben seine Priorität gegenüber diesem, und also auch dem babylonischen, als feststehend anzunehmen ist. Wir dürften demnach wohl, trotz der bisher herrschenden, gegenteiligen Anschauungen, Palästina als das Stammland der Vokalzeichen betrachten.

Hatte nun die Zeit des Druckes eine intensivere, massoretische Tätigkeit nicht zur Entfaltung kommen lassen, worin wohl auch mit dem Eintreffen Mar Sutra's II eine Änderung noch nicht eingetreten ist, so hat Dosa ben Eleasar die inzwischen in Babylonien unter günstigeren Umständen entwickelte Maßora wieder nach Palästina verpflanzt, wo sie in Tiberias nun liebevollere Pflege fand. Genau läßt sich die Zeit von Dosa's Wirksamkeit für das heilige Land nicht feststellen; doch wird man mit David Oppenheim[2] nicht fehl gehen, wenn man das Ende der Saboräerzeit, ungefähr das letzte Drittel des sechsten Jahrhunderts, annimmt — indem wir diese Epoche um ein weniges weiter ausdehnen als Graetz[3], — zugleich die Zeit, wo die D'rascha allmählich zum Pijjut wurde. Was diese Epoche an maßoretischen Ergebnissen liefert, können wir ungefähr wahrnehmen an dem diese Materie behandelnden Abschnitt der Massechet Sof'rim, besonders Cap. VI uud VII, wo Anklänge an die ältere Massora des Talmud zu finden sind, die nun weiter fortgebildet wird[4], und die man, verglichen mit der

---

1) Vgl. dessen Studie: Zur Gesch. d. hebr. Punktation, in Stade's ZATW., S. 273 fgg.

2) Vgl. dessen Aufsatz zur Geschichte des Massora im Magazin etc. II, S. 39.

3) Vgl. Frankel, Beiträge zu einer Einleitung in den Talmud, in Monatsschr. 1861, S. 264—265, der circa 90 Jahre hierfür annimmt.

4) Vgl. hierüber J. Müller, Massechet Sof'rim, S. 8—10.

späteren, ein mehr grammatisches Gewand annehmenden Phase, die zweite Periode der Massora nennen kann. Derartige Vorschriften, wie sie der genannte Traktat enthält, haben wohl zur Abfassung des dem Mose ben Hillel zugeschriebenen, noch von David Kimchi erwähnten Mustercodex des sogenannten Sefer Halali geführt¹).

Allmählich lichtete sich für die Juden Palästinas der Horizont. Die halachische Tätigkeit, allerdings mehr dem praktischen Interesse, als der diskussiven Erörterung dienend, wie sie in den babylonischen Hochschulen gepflegt wurde, fand ihren Ausdruck in den der Homilie sich nähernden Jelamdenu-Werken²), z. T. auch in Zusammenstellungen, denen wir im Massechet Sof'rim begegnen, und auch die massoretische Tätigkeit fand eine mehr schulgemäße, wir möchten sagen, akademische Behandlung. Zu der Zeit, als der Islam mehr und mehr befreiend wirkte, entfaltete sich auch auf diesem Gebiet eine intensivere Tätigkeit. Im zweiten Drittel des siebenten Jahrhunderts haben sich, infolge prinzipieller Differenzen, in Tiberias zwei Schulen gebildet, aus denen sich die nach ihren Hauptvertretern Ahron ben Moscheh ben Ascher und Ben Naftali genannten Systeme entwickelten. Klar hat aus den, auch von Harkavy als echt befundenen Epigraphen einiger Tschufutkale'schen Bibelhandschriften³), Adalbert Merx die mit dem bereits erwähnten Pinchas, genannt ראש הישיבה, und Achijahu, genannt der חבר — ein nur in den palästinensischen Schulen heimischer Titel — beginnenden Reihen der jeweiligen Häupter dieser Schulen entwickelt⁴). Da an

¹) D. Oppenheim setzt dieses ins 7. Jahrhundert. Vgl. auch Leberecht's Einleitung zur Edit. von D. Kimchi's Wb. s. v. undSchereschewski's Aufsatz in der Zeitschrift המצפה, Bd. I (St. Petersburg 1886), Heft 2, S. 17—18.

²) Vgl. hierüber den folgenden Abschnitt.

³) Vgl. dessen: Altjüdische Denkmäler aus der Krim, S. 245—246.

⁴) Vgl. seinen Aufsatz über die Punktation einiger Targumhandschriften in den Verhandlungen des V. Orientalisten-Kongresses

der Authentizität des genannten Berichtes und der darin vorkommenden Namen nicht zu zweifeln ist, gewinnen wir auch die Kenntnis der Tatsache, daß sich in Palästina Hochschulen mit dem Beginn der Herrschaft des Islam gebildet haben, die sich eine den babylonischen Akademieen fast gleiche Verfassung gegeben haben, und in deren, dem Stand ihrer Studien entsprechend, halachische Erörterungen gepflogen wurden, besonders aber das System der Massora seinen bis ins Einzelnste sich erstreckenden Ausbau fand. Ein wichtiges Glied in dieser Kette von Tradenten der Massora ist nun Pinchas, den wir auch zugleich als Pijutdichter kennen gelernt haben, ohne, daß uns freilich bis jetzt synagogale Dichtungen von ihm bekannt geworden sind. Aber beide von ihm ausgeübte Tätigkeiten schließen sich der Wirksamkeit seines Vorgängers Eleasar Kalir an. Ist es doch auch dessen Verdienst, der hebräischen Sprache durch seine kühnen Wortbildungen gewissermaßen ein neues Gewand verliehen zu haben, wodurch die Sprache der Propheten, der Psalmisten und Spruchdichter als eine lebendige, der Fortbildung fähige, sich erwiesen hat, wenn auch manche Härten sich nicht vermeiden ließen[1]. Die Verbindung des Interesses für Sprachwissenschaft und synagogale Dichtung in dieser Zeit findet ja ihre Wiederholung im 11. u. 12. Jahrhundert, wo der Begründer der einfachen, zum Teil mit grammatischer Erkenntnis gepaarten Schriftauslegung in Nordfrankreich, Menahem ben Helbo[2] und sein Neffe Joseph Kara[3], den

---

Berlin 1882. Bd. II. Abtlg. I, S. 185–209, ferner Dikduke ha-Teamim von Baer u. Strack, S. 78–79, und die von Harkavy in Brüll's Jahrbüchern II, S. 174–175 veröffentlichte Liste.

[1]) Vgl. hierüber auch die Nachweise von Zunz in der Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 627–643.

[2]) Vgl. hierüber Poznanski in פתרוני ר׳ מנחם בר חלבו לכתבי הק, Warschau 1904, S. 13–14 u. 50–59.

[3]) Vgl. hierüber Epstein in Hachoker I, S. 32 u. Ziemlich im Magazin 1886, S. 176 fgg.

Pijjutim eines Kalir u. a. m. durch Kommentare ihre Aufmerksamkeit zuwendeten. Ein Blick auf die Träger der Namen in dem von Merx und Harkavy behandelten Epigraph zeigt uns am Beginn solche, die uns am Schluß der Liste der Nachkommen des aus Babylonien gekommenen Archipherekyten Mar Sutra, wie sie uns das Seder Olam Sutta erhalten hat, gleichfalls begegnen. Es sind der erwähnte Pinchas und dessen Sohn, der im Seder Olam הביב genannt, wird dessen richtiger Name aber zweifelsohne Habib zu lesen ist[1]), der als Nachfolger des Begründers einer zweiten Schule, des Chaber Achijahu, bezeichnet wird. Den Wandel der Verhältnisse von der Herrschaft der Byzantiner zu der des Islam, sehen wir darin, daß Pinchas' Name noch die griechische Bezeichnung פיפיס = Papias führt[2]), während sein Nachfolger Abraham schon als בן פראת genannt wird, ein Name, der nach Steinschneider auch als der eines jüdisch-arabischen Arztes vorkommt[3])

Der Ort der Tätigkeit der Massoreten ist jedenfalls Tiberias, das als קרית ספר auch für die Heimat Kalir's in Betracht kommt; in dem genannten Epigraph und auch noch in' späterer Zeit[4]) tritt uns aber für diese Stadt der Name מדינת מעזיה entgegen. Diesem wird man wohl, schon nach dem Vorgang von Hupfeld[5]), nur eine symbolische Bedeutung beilegen müssen, jedoch nicht in dem von ihm angegebenen Sinne. Vielmehr erblicke ich darin entweder eine Bezeichnung für Tiberias als Stadt des Heiligtums: »die feste Burg Gottes«, womit ein Hinweis darauf gegeben ist, daß in dieser Stadt für das Heiligtum Gottes, wie man das Massorastudium nach Ben Ascher's Mitteilung, in An-

[1]) Vgl. hierüber Brüll, Jahrbücher V, S. 96–97.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 97.

[3]) Vgl. HB. XIX, S. 92. — Vgl. ferner auch Merx a. a. O.

[4]) Vgl. Brüll a. a. O., S. 189.

[5]) Vgl. a. a. O. u. Baer-Strack a. a. O., S. 80.

lehnung an das heilige Haus nannte[1], gewirkt wurde, indem die Massora die Mauern des Heiligtums gleichsam festigen wollte. Vielleicht aber wurde es in der Zeit des in Palästina wieder erwachenden Selbstgefühles, als man sich Babylonien nicht mehr untergeordnet, sondern mehr gleichberechtigt fühlte, מעזיה genannt, was der für Sura gewählten Bezeichnung מתא מחסיא, das ja auch »Schutz des Ewigen« bedeutet, vollinhaltlich gleichkommt[2].

Die Tätigkeit der wiedererstandenen Massoretenschule knüpfte natürlich an das in den Talmuden und Midraschim niedergelegte Material an, zum Teil dasselbe erweiternd. So haben wir wohl aller Wahrscheinlichkeit nach den Gelehrten von Tiberias die Vermehrung der sogenannten תיקוני סופרים oder eigentlich כינויי סופרים von der in der Mechiltha sich findenden Elfzahl auf achtzehn zuzuschreiben[3]; möglich auch, daß auf sie die Einführung der umgekehrten Nun-נ- vor und hinter Numeri 10, 35 und 36 zurückgeht[4]. Von Pinchas' Bemerkungen haben sich nur winzige Reste erhalten, von denen die meisten die Punktation, eine die Akzentsetzung betreffend[5]. In einigen dieser Mitteilungen wird er als המלמד, der Lehrer, bezeichnet. Im weiteren Verlauf der erwähnten Massoretenliste begegnet uns ein R. Mosche, der auch den Namen Mocha führt. Ein alter Irrtum, der aus dieser doppelten Bezeichnung zwei verschiedene Personen konstruieren wollte, hat diese zugleich auch für das Karäertum in Anspruch genommen, als die Begründer des tiberiensischen Vokali-

[1]) Vgl. z. B. Dikduke, S. 253 Ende.

[2]) Nachträglich bemerke ich, daß schon Bornstein in seinem Aufsatz über den Kalenderstreit zwischen Saadja und Ben Meir in der Festschrift für Sokolow, Warschau 1904, S. 177, hierin eine Beziehung zu dem Namen für Sura findet.

[3]) Vgl. Dikduke, S. 44, § 57 u. Blau a. a. O., S. 49—50.

[4]) Vgl. Blau a. a. O. S. 44.

[5]) In der Dikduke selbst wird er nur S. 14, § 14 erwähnt, vgl. die Zusammenstellung a. a. O. S. 84.

sationssystems, מתקני ניקוד דהטבראני[1]). Dieser Bericht hat ebensowenig Anspruch auf die Glaubwürdigkeit, wie der des gefälschten Berichtes des Abraham ben Simcha[2]), wo von dem Nakdan Mosche, als erstem Erfinder der Vokale behufs Erleichterung des Unterrichts, gesprochen wird, wobei eben nur das eine historische Reminiszenz ist, daß die Vokalzeichen dem Jugendunterricht ihre Entstehung verdanken. Eine besonders eifrige Pflege widmete die Familie des Ascher, genannt רגד״ל רזקן, zu Beginn des neunten Jahrhunderts, dem Studium der Massora. Welche Anerkennung den Leistungen der palästinensischen Massoreten in Babylonien gezollt wird, ersehen wir aus den Worten des Gaon Zemach ben Chajjim in seinem Responsum an die Kairuaner Gemeinde betreffs Eldad ha-Dani's[3]), wo er auch unter anderem von dem Unterschied zwischen Babylonien und Palästina sagt: ואפילו במקראות יש הן קבועין בכתוב יש שינוי בהן בין בבל לא״י בחסרות וביתירות ובפתוחות ובסתומות ובפסקי הטעמים ובמסורות בחיתוך הפסוקים, eine Äußerung, die übrigens auch für die Bezeichnung des Massorastudiums zu jener Zeit von Bedeutung ist. Was nun die beiden letzten Glieder der genannten Massoretenreihe betrifft, so ist für uns auch das Karäertum des Mosche ben Ascher und seines Sohnes unhaltbar geworden, trotz der nochmals von Graetz hiefür vorgebrachten Gründe[4]). Die mannigfachen auf Talmud- und Agadaaussprüche sich gründenden Wendungen[5]),

---

[1]) Vgl. hierüber Monatsschrift 1876, S. 430 u. 1881, S. 403, ferner Harkavy bei Rabbinowitz, דברי ימי ישראל III, S. 195, Anm. 41.

[2]) Vgl. Graetz V³, S. 475—476, und dagegen Harkavy a. a. O. S. 380, Anm. 113.

[3]) Vgl. Epstein, Eldad Hadani, S. 7.

[4]) Vgl. seine Bemerkungen in der Monatsschrift 1881, S. 366—367, Anm. 1, trotz Baer-Strack in den Dikduke, S. XIII—XIV; vgl. jetzt auch Harkavy a. a. O., S. 488—489, Anm. 183 u. Harris in JQR. a. a. O., S. 244—245. Vgl. auch die Nachweisungen der Herausgeber an verschiedenen Stellen.

[5]) Vgl. Dikduke, S. XIII, und Rosin's Besprechung in der Monatsschrift 1881, S. 521—522.

die Berührungen mit dem Gedankenkreise des Sefer Jezira, das lediglich dem Rabbanitentum angehört, ferner die Hervorhebung der Verbindlichkeit der Aussprüche der Weisen[3]) dies alles läßt uns, trotz einzelner, vielleicht der karäischen Ausdrucksweise nahestehenden Worte[4]), die Zugehörigkeit der beiden ben Ascher zum Karäertum als endgiltig ausgeschlossen annehmen. Daß aber gerade die uns die Kunde von Mosche ben Ascher's Wirken gebenden Dokumente im Besitz von Karäern waren, oder für diese geschrieben waren[5]), beweist uns nur die vollständige Abhängigkeit der das »Suchen in der Schrift« und deren Erforschung mehr im Munde führenden als es wirklich betätigenden Sekte von den so vielfach geschmähten Rabbaniten, die allein für die sorgfältige Hütung des Thorawortes und die Ausgestaltung der Grammatik Sorge trugen, was freilich späterhin den als besondere Leuchte der Karäer geltenden Elia Hadassi nicht hinderte, in den grammatischen Partieen seines Eschkol ha-Kofer sich die Resultate der Forschungen des seine Sekte schonungslos bekämpfenden Abrakam Ibn Esra ohne weiteres zu eigen zu machen[1]). Die Leistungen des Ahron ben Mosche ben Ascher insbesondere, die zuletzt Bacher mit der ihm eigenen Präzision dargestellt hat[2]), führen uns bereits in die Vorhalle zu dem stolzen Bau der jüdischen Nationalgrammatik, die ihre ersten Anregungen dem Stammland verdankt.

[3]) Vgl. z. B. § 9, S. 11, Z. 5–6 ועל דברי חכמים לא יעבירו.

[4]) Vgl. ebendort und Harkavy a. a. O. Die von Graetz urgierten Ausdrucke: [illegible] und [illegible] haben hier durchaus nicht den von ihm substituierten Sinn, wie auch schon aus dem dazwischen stehenden [illegible] ersichtlich ist. Das Wort [illegible] zumal hat doch, wie die Variante [illegible] ergiebt, die Bedeutung, daß es von der Gemeinde Israels bewahrt wurde.

[5]) Auch diese Momente macht Graetz a. a. O. geltend.

[1]) Vgl. die Ausführungen von Bacher in seiner Abhandlung über Jehuda Hadassi's Grammatik und Hermeneutik, Monatsschr. 1895, S. 68 fgg. u. ibid. S. 126.

[2]) In seiner Schrift: Die Anfänge der hebr. Grammatik, S. 22–38.

3. Die midraschisch-halachische Tätigkeit in Palästina.

Im Zusammenhang mit dieser Darstellung von der in Palästina auf die äußere Gestalt der schriftlichen Lehre verwendeten Mühe sei noch kurz die Pflege des Gesetzesstudiums, das an die mündliche Lehre anknüpfte, besprochen

Es läßt sich nicht leugnen, daß Palästina immer mehr in geistige Abhängigkeit von Babylonien geriet und die Stagnierung in der Entwickelung der Halacha eine beständige war. Hieran änderte auch zunächst nichts die Übersiedelung Mar Sutra's aus Babylonien, wo eine kräftig pulsierende talmudische Tätigkeit sich geltend gemacht hatte, die auch die im sechsten und siebenten Jahrhundert zum Teil mit Religionsverfolgung verbundenen Erschütterungen nicht ganz zum Stillstand hatten bringen können. Demgegenüber bietet Palästina uns aus der genannten Zeit nur Sammlungen von Halachas, wie sie in der, allerdings erst später endgiltig redigierten Massechet Sof'rim enthalten sind. In der Tat ist in diesem Lande mehr der Midrasch gepflegt worden. Als Zeugnis dieser Tätigkeit haben wir zunächst die Sammlung des sogenannten »Bereschith Rabba«[1]) anzusehen, ferner gehören wohl sicher einer etwas späteren Zeit das Jelamdenu und die Grundschrift des Tanchuma an, da die uns vorliegenden beiden Rezensionen des letzteren Werkes sicher jüngeren Ursprunges sind[2]). Bezeichnend für den Stand der Kenntnisse

Die Terminologie Ben Ascher's ist von ihm in seiner Schrift: Die grammatische Terminologie des Juda Hajug gelegentlich nachgewiesen.

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei darauf verwiesen, daß die landläufige Erklärung der Bezeichnung »Rabba« durch das dem R. Hoschaja beigelegte gleichlautende Epitheton unhaltbar geworden ist, indem glaubwürdige Mss. des Midrasch den Namen des Genannten ohne diese Benennung haben; vgl. Jacob's Besprechung von Theodors Ausgabe des Midrasch Bereschith Rabba in den »Göttingischen Gelehrten Anzeigen« 1905, S. 365.

[2]) Vgl. hierüber Epstein im Beth Talmud Jhrg. IV.

und auch für die Art des Midrasch- und Halachastudiums ist besonders das Jelamdenuwerk[1], indem einerseits die Belehrung im öffentlichen Vortrag über halachische Bestimmungen mit der Aufforderung ילמדנו רבנו erbeten wurde, andererseits man zu dem in der tannaitischen Epoche geübten Brauch, Agadisches mit Halachischem zu verbinden, zurückkehrte. Wollten wir es versuchen, ein bestimmtes Alter für das ursprünglich diesen Namen tragende Werk festzusetzen, so kann uns vielleicht dessen Sprache, in der wir viele fremde Elemente wahrnehmen[2], zu der Annahme führen, daß es einer Zeit angehört, in der dem Volke diese Sprachbildungen noch geläufig waren, also etwa die Epoche des Überganges von der byzantinischen zur arabischen Herrschaft. Es ist nun die Frage, ob die in den uns vorliegenden Rezensionen voranstehenden Fragen halachischen oder agadischen Inhalts noch aus dieser Zeit herrühren oder lediglich den späteren Bearbeitern des Tanchuma zuzuschreiben sind, und ferner, ob die Frageformel ילמדנו רבנו nur eine phraseologische Aufforderung zu einer Darlegung des betreffenden Gegenstandes ist, oder eine wirkliche Bitte um Belehrung enthält. Mit Recht weist L e r n e r darauf hin[3], daß zum Unterschied von den im Talmud selbst sich findenden Jelamdenuformeln, es sich in der uns erhaltenen Gestalt des Jelamdenu um b e r e i t s f e s t s t e h e n d e Halachas handelt. Betrachten wir dieselben näher, so finden wir, daß es sich sowohl bei den Fragen streng halachischer Art, wie bei den über ethische Probleme[4],

[1]) Grunhut hat in seinem Sefer ha-Likutim T. IV—VI (Jerusalem 1900—1903) den Jelamdenu zu Numeri, Deuteronomium und Genesis zu rekonstruieren versucht.

[2]) Vgl. hierüber Grünhut in der Einleitung zu Sefer ha-Likutim T. IV, Jerusalem 1900, S. 5 fgg.

[3]) Vgl. dessen Abhandlung „Jelamdenu Rabbenu“ im Jahrbuch der Jüd.-Literarischen Gesellschaft I, Frf. a. M. 1903, S. 206—207.

[4]) Vgl. einige derartige in Tanchuma ed. Buber.

fast ausnahmslos um Sätze aus der Mischna oder den ihr nahestehenden tannaitischen Midraschim handelt[1]). Oft finden wir auch, daß in der Frage selbst schon der Wortlaut der Mischna selbst angegeben wird. Soll die Bitte um Belehrung nun bloß eine Aufforderung gewesen sein an den Darschan, um sich über ein Thema zu verbreiten, das klar ausgesprochen in dem halachischen Lehrstoff vorlag, oder gar ihm Gelegenheit zu geben, sich als virtuoser Redner zu zeigen, der, wie Epstein meint[2]), nach Art der Sophisten sich weitläufig über den Gegenstand verbreiten wollte, ohne einen bestimmten Zweck zu verfolgen? Außer den von Lerner[3]) und Grünhut dagegen vorgebrachten Gründen ist noch einzuwenden, daß schwerlich im Judentum der damaligen Zeit eine derartige Nachahmung griechisch-römischer Art stattfinden konnte, schon aus bewußter Abneigung gegen das so verhaßte Edom. Wir können aber auch nicht die Jelamdenuformeln mit Lerner als bloße Einkleidungen ansehen, vielmehr muß ein bestimmter Zweck die Veranlassung gegeben haben, gerade in solche Mischna- oder Boraithasätze die Fragen zu kleiden. Eine Lösung dieses Problems können wir villeicht darin finden, wenn wir bedenken, daß unter der Deuterosis, deren Verwendung im Gottesdienst Justinian verboten hat, auch die Mischna zu verstehen ist[4]). Um nun die Lehrsätze derselben und der mit ihr verwandten halachischen Midraschim nicht ganz aus dem belehrenden Vortrag schwinden zu lassen, hat man diese Art der Einführung gewählt, indem man in Frage- und Antwortstellung den Inhalt der Mischna oder Boraitha möglichst

[1]) Vgl. z. B. Tanchuma ed. Buber, Abschn. מקץ Nr. 14 (S. 198), das aus Sifra zu Lev. entnommen ist.

[2]) Vgl. seine Ausführungen in der Einleitung zu Grünhuts Sefer ha-Likutim, T. II (Jerus. 1898), S. 23—24.

[3]) A. a. O., S. 206.

[4]) Vgl. hierüber besonders Harkavy bei Rabbinowitz דברי ימי ישראל III, S. 400, Anm. 124.

wortgetreu wiedergab, um sie so dem Zuhörerpublikum fester einzuprägen. Einer solchen Zeit wäre vielleicht die Entstehung dieser Sätze zuzuschreiben, zumal ja Eingriffe in die Gestaltung des Gottesdienstes und auch der Lehrvorträge bis in die letzte Zeit der byzantinischen Herrschaft sich nachweisen lassen, wie es auch aus dem von einem Schüler des Jehudai Gaon in dessen Namen mitgeteilten Bericht in einem aus der Genisa stammenden Responsum betreffs der mit Beginn der Araberherrschaft eingetretenen Wendung hervorgeht[1]).

Indem wir so annähernd die Zeit des eigentlichen Jelamdenu bestimmen können, entfällt auch die Annahme Lerners, daß dieser nach dem Vorbild der Scheëltot des R. Acha gearbeitet sei[2]). Dieser, der wegen Zurücksetzung bei der Verleihung der Gaonswürde sich nach Palästina wandte, hat uns in seinem Scheëltot ein nicht nur für seine Zeit wert-

[1]) Vgl. das von Ginzberg in JQR. XVIII veröffentlichte Fragment, S. 11[illegible], Z. 4. באו ישמעאלים הניחום לעסוק בתורה.

[2]) Lerner a. a. O., § 9, S. 210 will zunächst als klassischen Beleg für die Abhängigkeit der Grundschrift des Jelamdenu von Scheëltot hinstellen: Tanchuma (frühere Ausgabe) Bereschit Nr. 4 = Scheëltot Nr. 1 Afg., da die Frage המבדיל בין קדש nur durch den von Sch. ausgeführten Vergleich erklärbar sei. Es ist aber zu bemerken, daß **erstens** Jel. dieses Thema bei den Betrachtungen über die Schöpfung bespricht und ausschließlich von dieser handelt, Sch. hingegen **den Sabbat** zum Anlaß nimmt, und, daß ferner inhaltlich in beiden Werken eine große Differenz hierbei sich kundgibt. Außerdem aber ist in Tanchuma, das eine Bearbeitung des alten Jelamdenu ist, das von Scheëltot behandelte Thema in Nr. 2 teilweise direkt enthalten, so daß die recht lose Anlehnung an das dort erwähnte Beispiel nicht in Betracht kommen kann. Viel eher könnte man die betreffende Jelamdenustelle zurückführen auf den im Bereschith Rabba Kap. 3, Afg., betreff Gen. I, 3 sich findenden Vergleich vom Bauen des Palastes. Ebensowenig kann eine Identität nachgewiesen werden zwischen Jelamdenu in Tanchuma ed. Buber מקץ Nr. 11, S. 195—196 (frühere Ausgabe [illegible] Nr. 5) und Scheëltot Nr. 8, S. 4a, da beide auf einer gemeinsamen Talmudstelle basieren, im weiteren Verlauf aber sich völlige Verschiedenheit zeigt.

volles und merkwürdiges, sondern auch späterhin noch außerordentlich geschätztes Werk[1]) hinterlassen. Er verbindet Halacha mit Agada, unter Hervorhebung der ersteren, so daß der Midrasch nur gewissermaßen als Beiwerk erscheint. Schon Zunz und neuere Forscher haben den Beweis zu erbringen versucht, daß die Scheëltot in Palästina selbst entstanden sind[2]). Allerdings wäre die bei R. Acha etwa nachzuweisende Bekanntschaft mit dem Talmud Jeruschalmi allein nicht ausschlaggebend hierfür[3]). Aber die ganze Anlage des Werkes, mit dem darin zum Ausdruck kommenden lehrhaften Ton setzt ein mit der in den babylonischen Hochschulen üblichen talmudischen Diskussion bisher noch wenig vertrautes Publikum voraus, und die D'raschas mit den eingeflochtenen Agadas dienen direkt einer nur für Palästina berechneten Volksbelehrung, die in Anknüpfung an das, was der Jelamdenu erhalten hatte, nun auf Grund der Mitteilungen aus dem babylonischen Talmud zu einer höheren Stufe der Gesetzeskenntnis hinleiten wollten, und hierzu wurde gerade die Anlehnung an die Sedarim gewählt. In allen diesen Punkten zeigen die Scheëltot ein ganz anderes Bild, als die in und für Babylonien verfaßten Halachot Psukot des Jehudai Gaon[4]).

---

[1]) Vgl. die Äußerung Abraham Ibn Daud's im Sefer ha-Kabbala (ed. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, S. 63) und die Zusammenstellung der Urteile der Rischonim über dieses Werk bei Asulai, Schem ha-Gedolim, T. I, s. v. רב אחא.

[2]) Vgl. GV², S. 322, Brüll, Jahrb. II, S. 148—149. Poznański in seinem im Hakedem Jhrg. I erschienenen Artikel über die Benutzung des Jeruschalmi bei den Geonim, S. 144 fgg., und ganz besonders die Ausführungen von Ginzberg a. a. O., S. 86—94, dessen Darlegungen, besonders auf S. 92—93, sich mit den meinigen decken.

[3]) Vgl. ebendort und auch S. 135—142, während hingegen Ginzberg a. a. O., S. 78—86 mit gewichtigen Gründen eine Benutzung des Jeruschalmi zurückweist.

[4]) Neuerdings will Kaminka, der eine neue kritische Ausgabe der Scheëltot vorbereitet, und, gleichsam als Einleitung hierzu einen Artikel im Hakedem Jhrg. II, Heft I, über das Verhältnis der Scheëltot

Als ein durch die Scheeltot veranlaßtes Produkt der palästinensischen Geistestätigkeit kann auch die Überarbeitung des Jelamdenu und der Grundschrift des Tanchuma angesehen werden, die uns in den alten Druckausgaben des Tanchuma vorliegt. Man vergleiche z. B. Scheeltot Anfang mit Tanchuma Nr. 2, wobei zu bemerken ist, daß die etwas ungewöhnlichen aramäischen Ausdrücke בדל לית מצבינן[1] und ולדידא der Vorlage dort durch verständlichere, wenn auch nicht ganz adaequate Wendungen wiedergegeben sind. Das Eingangswort שאילתא läßt uns die Annahme der Entstehung aus Scheeltot zur Sicherheit erheben, nur, daß diese ganze Abhandlung hier nicht an richtiger Stelle steht, sondern hinter Nr. 5 gehört. Auch der R Acha eigene Ausdruck בכן צריך ist herübergenommen, wobei jedoch Tanchuma, sich bedeutend kürzer fassend, das Thema zu Ende führt, während Scheeltot nach längerer Digression das Thema wieder aufnimmt. Bei Tanchuma wiederum schließt sich daran mit den bemerkenswerten Worten: ותשובת שאלה זו במתיבתא שאלי eine Verhandlung über die Zeit der Megillavorlesung, indem bei Gelegenheit des auf den Sabbath den 13. Adar fallenden Estherfesttages zum ursprünglichen Thema zurückgeleitet wird. In Scheeltot hingegen wird die Vorlesung der Megilla im Abschnitt ויקהל behandelt, wenn auch in etwas anderer Weise. Ob nun die dort im Eingang genannte מתיבתא die

zum Jeruschalmi veröffentlicht, ersteres als jüdisches Gegenstück zu den damals in syrischen Lehrhäusern gepflogenen Verhandlungen ansehen, indem viele formale Übereinstimmungen sich aufweisen ließen. Es muß dies jedoch erst einer näheren Prüfung unterzogen werden. Eine Anlehnung der Scheeltot an ähnlich klingende Stellen im Babli, wie z. B. im שאילו מיניה Sabbat 30a–b, ist, auch wegen der grundsätzlichen Verschiedenheit in Anlage und Aufbau, meines Erachtens nicht anzunehmen.

[1]) Die in der Ausgabe Dyhernfurt gegebenen Erklärungen zu diesem Wort können nicht befriedigen, wenn nicht מצבני gelesen wird. Die ed. Wilna ist mir nicht zugänglich.

von R. Acha oder einem seiner Nachfolger geleitete Hochschule war, oder, ob es sich um eine von Palästina nach Babylonien gerichtete Anfrage handelt, möchte ich ohne Weiteres nicht entscheiden. Ebenso zeigt Tanchuma, Abschnitt נח Nr. 4, eine direkte, wenn auch ein wenig geänderte Bearbeitung von Scheëltot, Anfang der Parascha Nr. 4, ferner Tanchuma, Abschnitt משפטים Nr. 6, im Verhältnis zu Scheëltot am Anfang dieser Parascha Nr. 58, und schließlich Tanchuma ראה Nr. 2 gegenüber Scheëltot, מטות Nr. 137, wobei ersteres auch an unrechter Stelle steht[1].

Als ein rein halachisches Gegenstück dieser eben behandelten Jelamdenubearbeitung haben wir die Schlußredaktion der Massechet Sof'rim anzusehen, in der manches in Stil und Inhalt an R. Acha's Werk erinnert, wie es bereits J. Müller dargetan hat[2]. Die in diesem Traktat enthaltenen Riten jedoch suchen gegenüber Babylon die Selbständigkeit für die palästinensische Tradition zu wahren[3], wozu wohl sicherlich berechtigter Anlaß gegeben war. Denn, wahrscheinlich durch den Ruf des Verfassers der Scheëltot angelockt, haben sich in Jerusalem und anderen Städten Palästinas viele Babylonier angesiedelt, die die von ihrer Heimat ausgeübte geistige Suprematie auch zur Geltendmachung ihrer synagogalen Gebräuche gegenüber denen der Einheimischen benutzen wollten. Wir erfahren dies aus dem oben erwähnten Responsum eines Schülers oder jüngeren Zeitgenossen des Jehudai Gaon[4]. Es betrifft

---

[1]) Es ist demnach das Verdict, daß Ginzberg, a. a. O., S. 93 A. 1 über die diesbezügliche Ansicht von Graetz S. 162 = V⁴ S. 180 fällt, erheblich zu reducieren.

[2]) Vgl. dessen Edition § 16, S. 21 u. Anm. 44. Mit Unrecht jedoch glaubt M. in der Wendung אבל an zwei Stellen eine Nachbildung des Stiles der Scheëltot zu erblicken, da es hier nur eine durch den Text selbt gegebene Einschränkung enthält.

[3]) Vgl. ebendort § 15, S. 19 u. Anm. 37.

[4]) Das betreffende Responsum ist auch geschichtlich sehr interessant, und bietet besonders Aufschluß über die durch eine תקנה

dies die Rezitation der Keduscha, die, gemäß dem palästinensichen Brauch, nur im Frühgebet der Sabbat- und Festtage stattfand, und deren Vortrag auch in der Wochentagsliturgie die Babylonier, dort, wo sie in der Überzahl waren, unter Anwendung von Gewalt durchgesetzt hatten[1].

Was nun aber den Stand der Kenntnisse und der Pflege der eigentlichen Halacha, besonders des Straf-, Zivil- und Eherechts betrifft, so müssen nach den uns, allerdins sehr spärlich, erhaltenen literarischen Denkmälern, diese auf einer ziemlich niedrigen Stufe gestanden haben. Zeugnis geben uns hiervon die in der, den Namen שערי צדק führenden Sammlung von geonäischen Gutachten enthaltenen Bescheide nach Palästina, die die besondere Bezeichnung תשובות ארץ ישראל führen[2]. Es erscheint zunächst auffallend, daß es sich darunter auch um Angelegenheiten handelt, die klar und deutlich in der Mischna ausgesprochen sind, wie z. B. III, 2, Nr. 27 (S. 15 a), z. T. wiederholt in IV, 4, 73—75 (S. 79 b), ferner V, 6, No. 23 (S. 83 a). Besonders beachtenswert ist IV, 1, No. 7 (S. 30 a), woraus hervorzugehen scheint, daß es damals noch in Palästina üblich war, den sogenannten קנס zu erheben, da wohl dazu Anlaß gegeben war. Ferner wird darin ein durchaus lehrhafter und ein etwas überlegen

… veranlaßte Einfügung des Schema in die Keduscha. Was den [illegible] selbst betrifft, so ist sicher von S. 111, Z. 25: דברים הללו an das Fragment eines anderen Responsum anzunehmen. Denn ganz augenscheinlich nimmt die nun folgende Schilderung der außerordentlichen Geistes- und Herzenseigenschaften Jehudai's Bezug auf seine Skrupulosität betreffs der sogen. בירתא, sodaß zwischen ובימים טובים und dem folgenden eine Lücke sein muß. Demnach sind auch die Bemerkungen Elbogen's in seinen Studien z. Gesch. d. jüd. Gottesdienstes, S. 23, betreffs Jehudai's in diesem Zusammenhang zu berichtigen.

[1]) Vgl. a. a. O. S. 111, S. 20 fgg.: עד עכשיו אין אומרים בארץ ישראל קדושה אלא בשבת או בימים טובים בלבד בשחרית (בלבד) חוץ מירושלים ובכל מדינה שיש בה בבלאי שעשו מריבה ומחלוקת עד שקיבלו עליהם לומר קדושה בכל יום. Vgl. auch Elbogen a. a. O., S. 23.

[2]) Vgl. auch J. Müller, Mafteach, S. 15, Anm. 3.

klingender Ton angeschlagen, der sich merklich abhebt von dem, den die nach Kairuân oder im neunten Jahrhundert beispielsweise nach Spanien ergangenen Bescheide zeigen. Noch gegen Mitte des neunten Jahrhunderts spricht der Gaon Paltoj von den Palaestinensern in sehr wegwerfendem Ton, daß ihre Ansichten ganz irrtümliche und unwahre seien.[1]) Einer scharfen Rüge gar begegnen wir in inem, nach verschiedenen Anzeichen zu urteilen, wohl auch nach Palästina gerichteten Responsum, wahrscheinlich aus der Mitte des 9. Jahrhunderts[2]), wo von dem sehr häßlichen und an »Raub und Betrug« streifenden Brauch gesprochen wird[3]), die der Braut von ihrem Vater mitzugebenden Gegenstände dem Bräutigam zu einem den wirklichen Wert übersteigenden Preise anzurechnen.

So gewährt uns Palästina das Bild einer Minderwertigkeit inbezug auf intensives Studium der Halacha, wenn auch die Agada edle Früchte getragen hatte. So lange das Gaonat in Babylonien in seinem alten Glanze dastand, konnten im Stammland keinerlei Selbständigkeitsgelüste sich geltend machen. Erst, als das Gaonat in Sura

---

[1]) Vgl. Schaʿare Zedek, S. 63b. טועים אינון ותיעין אינון usw. Cf. auch Ginzberg a. a. O., S. 4, Anm. 1.

[2]) Es ist das von Ginzberg JQR. XVIII, S. 449 fgg. veröffentlichte Responsum, das wohl einer ganzen, wahrscheinlich aus der Mitte des 9. Jahrhunderts stammenden Sammlung angehört, da in einem derselben (S. 455) Zadok Gaon als verstorben angeführt wird. Es wird dort, S. 449, von einem Brauch gesprochen, der verschieden ist von dem aller anderen Gegenden: כך ראינו שמנהג שלכם משונה ממה שנהוג בכל מקומות ישראל, und ferner heißt es S. 450, Z. 5–6: מנהג בישיבות (,)בבבל ובכל מקומות ישראל! Vergleiche dazu die Wendung in Schaare Zedek IV, 4, Nr. 78 (S. 69b), das gleichfalls nach Palästina gerichtet war: וכך מנהג אצלינו ובשאר מדינות.

[3]) Vgl. S. 449, Z. 12—13: ואין מנהג רע ומכוער ממנהג שלכם ויש בו משום גזל ומשום גנבת דעת... שמתקהלים ויושבים זקני ישראל במסיבה וכותב אבי כלה בגדים מאה מנה במאה וחמשים ושווי אלף באלף וחמש מאות על חתן עושק.

im Stadium des Verfalls sich befand, und bevor es mit Saadja neuen, wenn auch nur vorübergehenden, Ruhm erhielt, dachte man in Palästina daran, sich von der Bevormundung von Babylonien zu befreien, und im zehnten Jahrhundert zeigt sich in jenem Lande tatsächlich ein, allerdings auch nur kurze Zeit dauerndes, regeres Streben, besonders bei Gelegenheit des Streites mit Ben Meir. Dieses soll jedoch in dem nun folgenden Kapitel über Saadja dargestellt werden.

IV.

Saadja Gaon, sein Leben und seine Schriften.

Wie so häufig die Vorsehung in Zeiten der Not das Geschick des jüdischen Volkes durch Geisteshelden zum Bessern gelenkt hat, so sehen wir dies auch an der Wende des neunten zum zehnten Jahrhundert. Das überlieferte Judentum war einerseits von dem Karaeertum hart bedrängt, das zwar dessen eigentlichen Bestand nicht zu gefährden vermochte, — da das in den Hochschulen gepflegte Talmudstudium es wie eine schützende Mauer umgab, — aber immerhin manchen wankend machen konnte. Von der anderen Seite bildeten die mannigfachen Sectierungen eine größere Gefahr, in Verbindung mit Ketzereien, die als Begleiterscheinung einer mißverständlichen Aneignung des arabisch-islamitischen Bildungselements hervortraten. Aber auch im Schoße des rabbinischen Judentums selbst waren mißliche Zustände eingetreten. Die durch den ehrgeizigen pumbaditanischen Gaon Kohen Zedek hervorgerufenen Streitigkeiten hatten in gleicher Weise Exilarchat und Gaonat in Mitleidenschaft gezogen und das Ansehen besonders auch des letzteren arg geschädigt. Diese Wirren benutzend, wollte von Palästina aus ein kühner Eiferer für die ehemalige geistige Vorherrschaft des heiligen Landes, namens Ben Meir, diese ihm zurückerobern, indem er dasjenige, was einst dessen alleiniges Vorrecht gewesen war, die Festsetzung des Kalenders, für dasselbe in Anspruch nahm, zugleich durch eine willkürliche Änderung hierbei einen Riß im Judentum hervorrufend. Da sandte die Vorsehung in Saadja b. Joseph einen Mann, der, wie kein anderer, die Fähigkeit besaß, die Lästerer des überlieferten Judentums zum Schweigen zu bringen, den Irrlehren entgegenzutreten, aber auch all die geistige Kraft des rabbinischen

Judentums, die unter den bisherigen Geonim gewissermassen nur latent gewirkt hatte, in einer schier überwältigenden Weise zur Entfaltung zu bringen, so daß von ihm an recht eigentlich die Wissenschaft des Judentums zu datieren ist. Giebt es doch kein einziges Gebiet innerhalb derselben, dem Saadja nicht seine Pflege zugewendet hätte, wie es in demselben Maße schwerlich einer nach ihm geleistet hat. Fast könnte die jüdische Wissenschaft auf ihn das Wort anwenden, das von dem ersten Gesetzeslehrer unseres Volkes gilt: בכל ביתי נאמן היא. Und dieser Wiedererwecker der in dem Judentum schlummernden geistigen Kräfte, er ist seinem Volke in Ägypten entstanden, in demselben Lande, von dem aus dieses einst seine Laufbahn genommen hatte, um der Welt die Lehre zu bringen, und zwar in der unmittelbaren Nähe des biblischen Pithom, der Stätte, die vordem die Verehrer des »lebendigen Gottes« in harter Frohnarbeit für die Hauptmacht der Geistesknechtung geschaut hatte.

Alle diese äußeren Momente, in Verbindung mit dem, was Saadja seinen Glaubensgenossen bedeutet: wie er für die Ehrenrettung des Judentums eingetreten ist, die Pfade für eine immer mehr sich vervollkommnende, sowohl der Tradition als der rationellen Auffassung Rechnung tragende Bibelerklärung gewiesen hat, die Gesetzeskunde im Einzelnen dargestellt, die Grammatik und Wortforschung angebaut und vollends ein noch heute bewundernswertes Gebäude des Lehrinhaltes des Judentums aufgeführt hat, in dem Glauben und wahre Geistesfreiheit miteinander weilen können — dies alles läßt uns einen Vergleich der Tätigketi dieses Geisteshelden mit der Befreiung Israels aus dem einst die Vorväter einengenden Mizrajim nicht allzukühn erscheinen.

Nachdem nun in den letzten Jahren durch neuere Veröffentlichungen aus Bibliotheken, besonders aber aus der Genisa, viel neues und wertvolles Material für das letzte Jahrhundert des Gaonats, nicht zum mindesten auch

für Saadja's Wirken und seine Schriften, hinzugekommen ist, soll hier ein erneuter Versuch gemacht werden, das nun über den großen Gaon Bekannte zu einem, seine Tätigkeit in besonders scharfer Form erkennen lassenden Gesamtbilde zusammenzufassen, ohne daß freilich dasselbe in allen Einzelheiten einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, da wohl noch manches Bemerkenswerte im Verlauf der Zeiten zu Tage gefördert werden dürfte.

Saadja wurde, wie die Überlieferung angibt, im Jahre 892 in Dalaz in der Provinz Fayûm in Oberägypten geboren. Ägypten hatte im ganzen Verlauf des Frühmittelalters keine nennenswerte Bedeutung für die jüdische Wissenschaft. Es machten sich dort, wohl infolge der politischen Verhältnisse, Einflüsse von Babylonien, speziell Bagdad, als dem Sitz des Khalifats, geltend; indessen hat aber auch das benachbarte Palästina in geistiger Beziehung auf Ägypten gewirkt. Ein direktes Zeugnis hierfür bietet uns ein vor kurzer Zeit aus der Genisa veröffentlichtes Fragment eines Dokumentes aus dem 8. Jahrhundert über Fostât bei Kairo[1]), wo von einem aus Bagdad stammenden Gemeindepräses und zwei verschiedenen, dem babylonischen und palästinensischen Ritus huldigenden Synagogen, die jedenfalls durch je eine Gemeinde repräsentiert wurden, die Rede ist. Von Palästina her mag nach Ägypten die Anregung zur Abfassung von Pijutim gekommen sein, wie sie die im Papyrus Rainer erhaltenen Bruchstücke dartun[2]). Immerhin muß dieses Land eine Pflegestätte von Wissen und Bildung gewesen sein, wie im neunten Jahrhundert Süditalien, Nordafrika und Spanien. Wenn nun aber aus Ägypten ebensowenig, wie aus den genannten Gegenden, bedeutsame Schriftdenkmäler vorhanden sind, so können wir uns wohl nicht mit der billigen Ausrede, daß diese verloren gegangen

[1]) Vgl. Abrahams: An eight century Genizah document in JQR. XVII, S. 426 fgg., besonders S. 428.

[2]) Vgl. hierüber Magazin 1887, S. 3.

seien, darüber hinweghelfen, sondern müssen es damit erklären, daß, besonders in halachischer Hinsicht, eben alles unter dem Einfluß von Babylonien stand, und nur dieser Vorort jüdischer Geistesbetätigung deren Erzeugnisse hinausgehen ließ, die aber auch, zumal bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts, recht spärlich waren.

Ein aus arabischen Quellen stammender Bericht spricht von einen gewissen Abû Kethir als Lehrer Saadja's[1], über den jedoch jüdische Quellen sonst nichts berichten. Nur durch den etwas jüngern arabischen Schriftsteller Massudi erfahren, daß sein voller Name Abu' Kathir Jahja ibn Zaharja, der Katib aus Tiberias[2], lautete, daß er mit diesem über das damals so beliebte Thema der Abrogation des Gesetzes, den sogenannten נסך, disputiert hat[3], und daß er 932 gestorben ist. Die ihm beigelegte Bezeichnung Kâtib, und die Herkunft aus Tiberias, lassen möglicher Weise darauf schließen, daß Abû Kathir sich auch mit massoretischen Studien beschäftigt hat[4]. Daß er aber einen Commentar zur Bibel oder Übersetzungen zu Teilen derselben verfaßt haben soll, wie Harkavy annimmt[5], ist nicht nachzuweisen[6]. Von ihm mag Saadja viel Belehrung in der damals schon zu hoher Blüte gelangten Wissenschaft der Araber erhalten haben, vielleicht auch die Anregung zu energischer Verteidigung seines Glaubens und dessen geistiger Schätze. Von Saadja's Vater Joseph wissen wir durchaus nichts Näheres.

---

[1]) Vgl. Graetz Geschichte Bd. V, S. 251.

[2]) Vgl. jetzt Harkavy im Achiassaf-Kalender Warschau 5654, S. 279—282.

[3]) Vgl. a. a. O. und Goldziher in RÉJ. XLVII, S. 41—42.

[4]) Vgl. Harkavy a. a. O. S. 282.

[5]) Vgl. Harkavy ebendort.

[6]) Die von Harkavy hierauf bezogene Stelle, a. a. O. S. 280, Z. 3—4 [illegible] bezieht sich offenbar auf seinen Schüler Saadja.

Jedenfalls muß es ein ziemlich großer Wissensstoff gewesen sein, den der junge Gelehrte schon in der Heimat aufgenommen hatte, und den ihm sein scharfer Geist und seine Anlage zu ordnungsmäßiger Durchdringung in wirkungsvollerer Weise nutzbar zu machen gestattete, zum Schutz und Trutz für die Überlieferung, als es den Oberhäuptern der babylonischen Hochschulen gegeben war. Mit solchen Gaben ausgerüstet, betrat nun der zwanzigjährige Saadja den Schauplatz der wissenschaftlichen Tätigkeit. Zunächst allerdings war es das Gebiet der synagogalen Poesie, worin Ägypten unter dem Einfluß Palästinas stand, und des hierdurch bedingten Studiums der hebräischen Sprache, dem der junge Saadja seine Aufmerksamkeit zuwandte, und zu deren Förderung er im Alter von einundzwanzig Jahren seinen Agron oder Iggaron verfaßte. Dieses, leider nur teilweise in Trümmern vorhandene, teilweise aus Anführungen bekannte Werk[1]), offenbart uns vor Allem Saadja's innige Liebe zur hebräischen Sprache, deren Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit er auch dem Arabischen gegenüber gelegentlich hervorhob[2]), und die er in ihrer Reinheit gewahrt und wieder lebendig im jüdischen Volke erhalten wissen wollte, damit dieses, dessen zersprengte Teile in den verschiedenen Ländern deren Sprachen angenommen haben[3]),

[1]) Über das Werk selbst vgl. zuletzt Steinschneider, Arab. Liter. d. Juden S. 61. Außer dem von Harkavy in Studien u. Mitteil. V, S. 40—57 veröffentlichten Stück, und den von ihm gegebenen Nachweisungen aus Schriften anderer, S. 68 fgg., verdanken wir diesem noch einige Mitteilungen in Horodecki's Hagoren, Bd. VI (Berdyczew 1906) S. 26—30.

[2]) Vgl. das von Harkavy in Hagoren II (Berdyczew 1900), S. 85—86 veröffentlichte Fragment aus Saadja's Commentar zum Exodus.

[3]) Vgl. die ursprüngliche hebr. Vorrede in Stud. u. Mitteil. a. a. O., S. 54 Z. 10—12. Es ist merkwürdig, daß Saadja dort der arabisch sprechenden Juden keine vorwurfsvolle Erwähnung tut hingegen bemerkt, daß: מצרים הגו כנעית, obwohl andrerseits nicht bekannt ist, daß Juden in Ägypten einer anderen als der arab. Sprache sich bedienten.

nur derjenigen, in der die heiligen Urkunden abgefaßt sind, sich bediene »beim Aus- und Eingehen, bei jeder Beschäftigung, im innigsten Familienkreise, zumal mit den Kindern[1]); alle Geisteserzeugnisse in fremden Zungen, sollten sie in ihre Sprache übertragen«[2]). Diese so bedeutungsvolle Schrift, deren hebräische Bezeichnung offenkundig dem Arabischen nachgebildet ist[3]), diente neben dem Zwecke, die tief gesunkene Kenntnis des Hebräischen wieder zu heben und der Verwilderung in der Anwendung von Worten zu steuern[4]), auch dazu, Anleitung zur Verfertigung von Versen, zumal für religiöse Poesieen, zu geben. So entstand denn das Doppelwörterbuch des אגרון, das Saadja in späteren Jahren in einer zweiten Rezension erscheinen ließ, und das als Grundlage für spätere sprachwissenschaftliche Werke noch bis ins zwölfte Jahrhundert sich hohes Ansehens erfreute. Hatte der Verfasser zuerst nur durch die nach den Anfangs- und Endbuchstaben geordneten Wortklassen ein Hilfsmittel für die äußere Form der Gedichte gegeben, so sollte die, einige Jahre nachher folgende zweite Rezension[5]) mehr Material für die Darstellung des Inhaltes der Poesieen, *der Seele der Gedichte*, bieten, weswegen es wohl auch den Titel כתאב אלשער אלעבראני führte[6]). In dieser Hinsicht ist der Verlust des größten Teiles des Werkes von literarhistorischem Standpunkte aus sehr zu beklagen, wenn

[1]) Vgl. ebendort S. 56 Z. 1—3.

[2]) Vgl. ebendort Z. 9—10.

[3]) Die Wahl des Wortes אגרון erinnert lebhaft an das bei arab. Lexicographen gebräuchliche جامع.

[4]) Vgl. die spätere arab. Vorrede, ebendort S. 44, Z. 7 fgg.

[5]) Diese wird wohl erst nach Saadja's Aufenthalt in Babylonien verfasst worden sein, da nach einer Mitteilung seines Kritikers Mebaßer er darin eine persönliche Bekanntschaft mit dem Pijutdichter Nißi al-Naharwâni, der ihm seine Verse vorgelegt hatte, zeigt; vgl. Studien u. Mitteil. a. a. O., S. 70, Z. 7—8.

[6]) Vgl. Steinschneider a. a. O.

wir auch andrerseits Saadja als Poeten selbst mehr mit theoretischen Kenntnissen als mit der Weihe des echten Dichters begabt betrachten müssen. Denn seine Dichtungen müssen nach dem Urteil eines nicht viel später lebenden Darstellers, von ziemlich gekünstelter und schwieriger Form gewesen sein[2], worunter natürlich auch das Verständnis des Inhalts leiden mußte[3]. Fassen wir aber das in dem אגרון gebotene zusammen, so muß man staunen, wie der junge Gelehrte, ohne eine nennenswerte Vorarbeit, wenn es überhaupt eine solche gegeben hat, an ein derartiges Unternehmen gehen konnte, das auch zugleich für die Geschichte der grammatisch-lexikalischen Studien bahnbrechend geworden ist und weit über den Rahmen dessen hinausgeht, was einige Jahrzehnte vorher der pumbaditanische Gaon Zemach ben Paltoj für die talmudische Lexicographie unternommen hatte. Vielleicht ist betreff dieser Disziplin für Saadja sein Lehrer Abû-Kathîr von einigem Einfluß gewesen, der aus Tiberias stammte und dort, wo das massoretische Studium zu jener Zeit unter den Nachkommen des R. Ascher des Alten sich seinem Höhepunkt näherte, Anregungen hierzu mitbrachte, die er seinem Schüler vermittelte. Dieser aber hat bei weitem das vom letzten Vertreter der Massoretenschule Geleistete überboten, und, sich nicht mit trockenem Material von Regeln begnügend, mit seinem schaffensfreudigen Eifer eine lebensvollere Gestaltung des Studiums der hebräischen Sprache, das auch weiter anregend und fortbildend wirkte, hervorgerufen.

Von der Beschäftigung Saadja's mit massoretischen Studien zeugt auch eine allerdings uns nur aus einem Zitat bekannte Kritik gegen den letzten großen Massoreten Ahron ben Ascher[1], von der wir jedoch nicht wissen, ob

---

[2]) Vgl. hierüber Schechter, Saadyana S. 136, Z. 12 fgg. und Bacher in JQR XIV.

[3]) Vgl. Elbogen, Studien zur Gesch. d. jüd. Gottesdienstes, S. 82—84.

[1]) Vgl. die Mitteilung in Dunasch ben Labrat's Kritik gegen Saadja, ed. Schröter, Nr. 72 S. 21 Ende.

sie in mündlichem Disput erfolgte, oder schriftlich niedergelegt worden ist[1]).

Einige Jahre nach der Abfassung des Agron unternahm es Saadja, seine inzwischen vermehrte und vertiefte Kenntnis des hebräischen Sprachgebäudes in einem besonderen zwölfteiligen Werke darzustellen, das jedenfalls den Namen צחות לשון geführt hat und von der Korrektheit der Sprache handelt[2]). Nach dem aus eigenen Anführungen des Verfassers und aus Zitaten bei anderen Autoren bekannten Inhalt[3]), und besonders durch ein in neuester Zeit veröffentlichtes kleines Fragment des Originals[4]), erkennen wir, daß Saadja bereits einen bemerkenswerten Einblick in den Bau des Hebräischen getan hat, der bei ihm durch willfährige Annahme der von den Arabern gebotenen Mittel geschärft war. Die verschiedenen Probleme der Flexion und der Wortbildung und der Anwendung der Buchstaben zur Verkürzung oder Verlängerung der Worte, werden darin behandelt[5]). Dem Verdienst des Verfassers tut es aber keinen Eintrag, wenn wir erwägen, daß möglicherweise auswärtige

[1]) Aus der Fassung des Zitates läßt sich kein sicherer Schluß ziehen; indessen ist der Ton, nach der von Luzzatto im Bet ha-Ozar I, S. 11b gegebenen Erklärung der Stelle, kein sehr respektvoller, was aber keineswegs zu dem von Graetz a. a. O., S. 480 daraus gezogenen Schluß von Ben Ascher's karäischem Bekenntnis berechtigt.

[2]) Saadja erwähnt dieses Werk in seinem Kommentar zum Sefer Jezira; dieses aber hat er wohl noch in Ägypten verfasst.

[3]) Vgl. Harkavy a. a. O., S. 74 ff., Bacher, Anfänge, S. 30, Steinschneider a. a. O., S. 60.

[4]) Vgl. Harkavy in [illegible] VI, S. 30—43. — Gelegentlich bemerke ich hier, daß mir die Übersetzung Harkavy's, dort S. 35, für das Arab. [illegible] durch die Wendung: [illegible] ... [illegible] nicht richtig und unverständlich erscheint; es müßte, allerdings etwas freier, übersetzt werden [illegible].

[5]) Vgl. besonders das von Harkavy a. a. O. veröffentlichte Fragment.

Einflüsse auf ihn eingewirkt haben, wobei allerdings nur der in Kairuân und Umgebung wirkende, erste hebräische, sich der Sprachvergleichung bedienende Lexikograph Juda ben Koreîsch in Betracht kommen kann, da wir wissen, daß von Ägypten nach Kairuân literarische Beziehungen hinübergegriffen haben[1], und späterhin der genannte Autor Saadja's exegetischen Schriften seine Aufmerksamkeit gewidmet hat. — Das Bild von Saadja's Tätigkeit auf sprachwissenschaftlichem Gebiete, wollen wir nun noch durch den Hinweis auf den auch noch in Ägypten entstandenen Kommentar zum Sefer Jezira vervollständigen, in dem Saadja besonders Gelegenheit fand, viele Proben seiner grammatischen Erkenntnis gelegentlich des in diesem eigentümlichen Buch von den Buchstaben gemachten Gebrauches zu geben[2]. Ferner kommt noch hinzu das mehrfach veröffentlichte Glossar zu den 70, eigentlich aber 91, Hapaxlegomena in der Bibel, wobei er durchgängig den neuhebräischen Sprachschatz von Mischna und Gemara zur Aufhellung der Bedeutung heranzieht[3]).

Nachdem nun der so viel verheißende Autor sich bereits auf dem Gebiete betätigt hatte, dessen Förderung man fälschlich noch bis in die neuere Zeit dem Karäertum zugeschrieben hat, trat er gegen dieses im Alter von 23 Jahren in die Schranken, um es fortan dauernd, teils in

---

[1]) Vgl. hierüber meine Ausführungen in der Monatsschrift 1900, S. 487 u. das. Anm. 4. So wurde auch Saadja's Kommentar zum Sefer Jezira von den Kairuâner Gelehrten Dunasch b. Tamim und Isaak Israeli einer Kritik unterzogen.

[2]) Eine Darstellung der betreffenden Partien des Werkes gibt Bacher a. a. O.

[3]) Vgl. hierüber Steinschneider a. a. O. S. 60., wobei aber die Ausgabe von Buber, Przemysl 1887, nicht aufgezählt ist. Die eigentlich falsche Zahlangabe שבעין für תשעין beruht wohl sicher auf einer leicht möglichen Verwechselung der gleichen Schreibung der beiden Worte تسعين = سبعين im Arabischen.

besonderen Schriften, teils in seinem Bibelwerk, zu bekämpfen. Wohl hatten vordem schon einzelne Geonim Veranlassung genommen, der neuen Partei, die an den alten Saddukäismus anknüpfte, in Wort und Schrift entgegenzutreten[1]; aber dies alles blieb ohne rechte Wirkung, da der Karäismus, trotz seiner inneren Haltlosigkeit, doch noch hin und wieder Proselyten zu machen vermochte. Erst Saadja war es vorbehalten, energisch und wirkungsvoll mit allem Rüstzeug des Wissens und der Kritik dem sich den Mantel der Wissenschaftlichkeit und des richtigen Verständnisses des Bibelwortes umhängenden Bekenntnis die bisher erfolgreich geführten Waffen zu entwinden. Und, wenn man den Haß gegen den Angreifer als das sicherste Zeichen der selbst empfundenen Niederlage ansehen kann, so trifft dies hier besonders zu, da die Karäer gerade Saadja's Schriften mit ihrer Vernichtungswut verfolgten, und ihre Wortführer vom 10. bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts nicht müde wurden, gerade ihn in mehr oder weniger geharnischter Weise zu bekämpfen[2].

Über das Auftreten und die Verbreitung der Karäer in Ägypten zu jener Zeit sind wir bis jetzt nicht näher unterrichtet.

Jedenfalls aber hatte Saadja mit solchen wohl manche Polemik, und zu seinen Gegnern in mündlicher Disputation gehört wohl sicher der vermutlich auch in Ägypten lebende Abu'l Surri ben Suta, mit dem er über verschiedene Themata sich auseinandersetzte[3])

[1]) Zu erwähnen ist hier der Gaon Haî ben David; vgl. hierüber Pinsker, Likkute, Beilagen, S. 143—151.

[2]) In trefflicher Weise hat die Polemik gegen Saadja zusammengestellt Poznanski in: The karaites literary opponents of Saadiah Gaon, London 1908. (S.-A. aus JQR. XVII—XIX).

[3]) Vgl. über Ben Suta u. Saadia's Polemik gegen ihn: Poznanski in der Monatsschrift XLVI (1897) S. 203—212 und in The Karaites Literary Opponents of Saadiah Gaon, S. 4, Nr. 1. Auf den aegyptischen

Das erste hier in Betracht kommende Werk ist die Schrift zur Widerlegung 'Anans, — כתאב אלרד עלי ענן — im Jahre 915 in Ägypten verfaßt. Dieselbe, die nur noch am Ende des zwölften Jahrhunderts erwähnt wird, ist leider bis jetzt auch nur trümmerhaft zu besitzen uns nicht mehr beschieden[1]). So weit ihr Inhalt sich rekonstruieren läßt, hatte sie wohl hauptsächlich Fragen der Kalenderkunde und der damit zusammenhängenden Gegenstände behandelt, wahrscheinlich, weil der Stifter der Karäersekte, nach den bekannten Berichten, bei dem damaligen Khalifen durch eine von dem Brauch des überlieferungstreuen Judentums abweichende Art der Neumondsfeststellung sich hatte einschmeicheln wollen. Allerdings läßt sich die Bekämpfung Anan's durch Saadja auch in dessen anderen Schriften, vornehmlich im Pentateuchkommentar, in Bezug auf verschiedene Fragen des gesamten Gesetzes, wie auch betreff mancher theoretischer Themata, nachweisen. Wir fügen hieran die Erwähnung eines Werkes von Saadja, das er gleichfalls gegen eine der ersten Autoritäten der Karäer, der allerdings eine weitere Stufe der Entwickelung bedeutet, gegen Daniel be Mosche al-Kumisi, gerichtet hat[2]). Wie uns ein ganz kurzes Fragment der Einleitung meldet[3]), war es in hebräischer Sprache geschrieben, deren sich auch dieser Karäer bediente, um, in Erfüllung der durch Jesaia 57, 14 gebotenen Pflicht, das Volk vor Anstoß zu bewahren, und das von diesem Karäer verfaßte Werk zur angeblichen Belehrung

---

Ursprung dieses Karäers weist, meines Erachtens, auch der Name Suta hin, den wir in dem genannten Lande auch noch zu Maimuni's Zeiten bei dessen heftigem Gegner, dem gewalttätigen Nagid, finden.

[1]) Vgl. über dieses Werk: Poznański in: The antikaraites writings of Saadiah Gaon, JQR. X, S. 240—244, und im Appendix zu dem S. 198, Anm 2 genannten Werk, S. 94.

[2]) Über ihn vgl. besonders Harkavy in Studien u. Mitteilungen VIII, S. 185—193.

[3]) Mitgeteilt in Schechters, Saadyana Nr. XIII, S. 41—42. — Ich

über die Überlieferung, einer Kritik zu unterziehen, wobei er ihm zunächst mangelnde Kenntnis des Hebräischen vorwirft.

Als ein bedeutendes und umfangreiches polemisches Werk gegen die Karäer ist das כתאב אלתמייז = ס' המבחין od. ס' ההכרעה anzusehen, wovon glücklicherweise einige Fragmente erhalten und teilweise veröffentlicht sind[1]. Nach den vorhandenen Resten zu urteilen, hat das Werk wahrscheinlich 8 Abschnitte umfaßt, und sollte, wie der Name anzeigt, wohl die hauptsächlichsten Unterschiede zwischen Rabbaniten und Karäern genau festlegen. Von dem z. T. schon von den genannten Gelehrten skizzierten Inhalt sei zunächst hervorgehoben, daß in diesem Werk Saadja, gelegentlich der Erörterung des Zeitpunktes der Gersten- und Weizenernte, sich auf einen ידידה אלאסכנדרי bezieht, unter dem wohl kein anderer als **Philo** von Alexandrien zu verstehen sein wird, dessen Werke zu jener Zeit noch in jüdischen Kreisen gekannt waren. Von bemerkenswerten Äußerungen der Schrift sei u. A. erwähnt[3] die originelle Verteidigung der von den Rabbaniten eingeführten Vorschrift, einen zweiten Feiertag zu begehen, gegen den Vorwurf der Übertretung von לא תוסיפו

glaube als sicher ansehen zu können, daß Saadja eine direkte Schrift gegen Daniel verfasst hat, gegen Pozn. in seiner Schrift »Schechter's Saadyana« S. 4, da in dem uns Erhaltenen eine ausgesprochene Tendenz sich kundgibt, und die Worte des Fragments, a. a. O., Z. 7: נתתי את לבי לחבר ספרי עד ראיתי אשר בראי auf eine umfangreichere, besondere Entgegnung schließen lassen. Überdies sind die anderen antikaräischen Schriften des Gaon ja arabisch geschrieben.

[1]) Über dies Werk vgl. Poznanski in JQR. X, S. 244—255 u. im Appendix a. a. O. S. 94—96. — Außer mehreren Zitaten in Jefet b. Ali's Pent.-Comm. veröffentlichten einiges von diesem Werk Harkavy in JQR. XIII, S. 655 fgg. u. Hakedem, Jahrg. I, S. 64 fgg., Hirschfeld in JQR. XVI, S. 102—105 u. Schechter in Saadyana (Cambridge 1903) Nr. IX, S. 30—34.

[2]) Vgl. Hirschfeld in JQR. XVI, S. 103, und zur Philoliteratur in dem jüd.-arab. Schrifttum, Poznanski in H. J. L., S. 10—31.

[3]) Vgl. zum Fragmente Harkavy in JQR. XIII, S. 656 fgg. und Hakedem a. a. O., S. 64 fgg.

in Deut. 4, 2, mit der Begründung, daß dieser Brauch schon eigentlich zu Mosis Zeiten vorgesehen war, daß seine Übung jedoch erst später, als die Notwendigkeit dazu gegeben war, in Kraft trat. Auf solche Weise ließen sich noch mehrere derartige Widersprüche lösen. Des Weiteren sucht Saadja die Annahme einer mündlichen Lehre durch verschiedene Gründe zu stützen. So finden wir erstens neben der ausführlicheren Darstellung einiger Vorschriften, wle Bau der Stiftshütte, Zählung der Israeliten usw., daß auf andere, z. B. die beim Ausfluß zu beobachtenden Regeln, auf die Berechnung der Frühreife usw., nur ganz kurz hingewiesen wird, was nur so sich erklären läßt, daß auch diese wohl in mündlicher Belehrung umständlich auseinandergesetzt waren. Ferner finden wir, daß manche Gesetze, wie die über die Opfer, bei ihrer ersten Erwähnung ausführlich erörtert, bei der Wiederholung hingegen nur mit wenigen Worten berührt werden. Im weiteren Verlauf der Schrift geht Saadja an die Widerlegung der gegen die Verbindlichkeit der Mischna und des Talmud von den Karäern vorgebrachten Gründe, die darin gipfeln, daß sie in der Traditionsliteratur so viele Meinungsverschiedenheiten und Widersprüche wahrnehmen, während die »ganze Nation betreffs der Bibel selbst in vollständiger Übereinstimmung sei«. Saajda sucht dies alles in ausführlicher Dialektik als Trugschlüsse darzustellen[1]. Neben diesen allgemeinen Gesichtspunkten werden auch andere gesetzliche Fragen, darunter auch solche kalendarischer Art, behandelt[2]. Unter anderem hat Saadja in diesem Werk auch den, mehrfach von anderen Rabbaniten bekämpften Grundsatz aufgestellt, daß schon seit den ältesten biblischen Zeiten die kalendarischen Regeln mit allen ihren

[1] Vgl. Hakedem a. a. O., S. 66.

[2] Vgl. die von Poznański in JQR. X, S. 246 fgg. aus Jefet ben Ali's Komm. mitgeteilten Stellen und das Fragment in Schechter's Saadyana Nr. IX, S. 30 fgg. — Vgl. auch Poznański im Anhang zu seiner Schrift, The karaite opponents etc., S. 96.

in Betracht kommenden Ausnahmefällen festgelegt waren[1]). Ein besonderer Abschnitt des Werkes, der vielfach als selbständige Schrift verbreitet war, behandelte auch das Gebot, den Sabbat durch Licht zu heiligen[2]).

Mit diesem grundlegenden Werk, das wohl jedenfalls noch in Ägypten im Jahre 926 verfaßt worden ist, hatte Saadja sich den wohlbegründeten Ruhm eines Verteidigers des Glaubens und Anspruch auf dauernde Dankbarkeit seiner Bekenntnisgenossen erworben. Indes fühlte der hochstrebende Mann sich nicht nur zur Abwehr, sondern auch zur Schaffung dauernder Grundlagen für die wahrhafte religiöse Erkenntnis seines Volkes berufen: nicht nur die Angriffe abschlagen wollte er, sondern zugleich auch eine schützende Mauer aufrichten, und das sollte das groß angelegte Bibelwerk sein, eine einfache und ausführliche Erläuterung nebst Übertragung des Textes umfassend. Für dieses fast gleichzeitig mit den ersten schriftstellerischen Versuchen in Angriff genommene Unternehmen haben wir sicher schon in Ägypten die Anfänge zu suchen. Auch in der Art, wie Saadja dieses Werk in Angriff genommen und vollführt hat, zeigt er sich uns als Pfadfinder, der für alle Zeiten die Wege der Schrifterklärung geebnet hat. Die Auslegung der Bibel hatte bis dahin, soweit unsere Kenntnis reicht, lediglich dem Zweck der Begründung der Halacha durch das Schriftwort oder der Homilie gedient; die Erklärung des Bibeltextes in Bezug auf den Inhalt und den Zusammenhang in Verbindung mit der Erörterung des Sprachlichen und den sich aus dem Bibelwort ergebenden dogmatisch-philosophischen Fragen war in diesem Maße noch nicht unternommen worden. Wohl begegnen wir im 9. Jahrhuntert dem karäischen Schrifterklärer, Daniel al- Kumisi[3]), gegen den auch Saadia

[1]) Vgl. hierüber Poznański in JQR X, S. 270-271.

[2]) Vgl. die Bücherliste in JQR. XIII, S 55 Nr. 78 und dazu Poznański ebendort, S. 329—330.

[3]) Aus seinem Gesetzbuch hat Harkavy in Likkute Kadmonijot T. II (Petersburg 1903), S. 185—192 einiges veröffentlicht.

eine polemische Schrift verfaßt hat[1]), und von dessen Leviticuskommentar sich einige winzige Reste erhalten haben[2]). Dieser zeigt allerdings schon das Streben, auf den Inhalt näher einzugehen und scheinbare Widersprüche zu lösen, ferner auch Worterklärungen zu bieten, wobei es bemerkenswert ist, daß in den oft ungelenken hebräischen Stil arabische Wendungen eingeflochten werden. Ferner mag unter den Vorgängern Saadja's Isak Israeli erwähnt werden, der vielleicht einen sehr ausführlichen Kommentar über das erste Buch Mosis verfaßt hat[3]). Aber ein so umfassendes, in jeder Beziehung weit ausgreifendes Werk zu schaffen, war erst Saadja vorbehalten.

Es ist nun die Frage, ob unser Autor sämtliche vierundzwanzig Bücher der heiligen Schrift übersetzt und kommentiert hat. Es haben sich, soweit unsere bisherige Kenntnis reicht, sichere Angaben über Saadja's Übersetzungen und Kommentare betreffs aller biblischen Bücher[4]), mit Ausnahme

---

[1]) Vgl. hierüber oben S. 199.

[2]) Dahin gehört das von Harkavy im Hachoker I, S. 169—173 veröffentlichte und dort zunächst fälschlich dem Benjamin Nahawendi zugeschriebene Stück, wie auch das Fragment in Schechter's Saadyana Nr. LV, S. 144—146. Von demselben Autor wird auch ein Kommentar zu Josua und Richter zitiert; vgl. ebendort Nr. XXXVII, S. 79.

[3]) Vgl. hierüber zuletzt Poznański in seiner Studie אנשי קירואן (Harkavy-Festschrift S. 209).

[4]) Vgl. hierüber jetzt Steinschn. a. a. O., S. 55—60, ferner Poznański in seiner Besprechung des Werkes u. d. T.: »Zur jüd.-arab. Literatur«, S. 43—45. Ich halte nach der in Saadyana Nr. XXXVII, S. 79 veröffentlichten Bücherliste die Existenz eines Kommentars zu den 12 kl. Propheten für sicher, (vgl. dort Z. 6), wofür auch der Zusammenhang spricht, ebenso wie die von Kommentaren wenigstens über 4 Megilloth, wenngleich uns vom Hohenlied und Ruth nur Bearbeitungen Späterer, die auf Saadja fußen, vorliegen. Einen Komm. Saadja's zu Echa zitiert ausdrücklich sein Kritiker Mebasser ha-Levi in der uns durch Harkavy, in Sapiski 1891, S. 30 erhaltenen Stelle seiner Kritik an den Werken des Gaon. Aus Saadja's Komm. zu Nehemia 9, 10 zitiert der Verfasser des שיבולי הלקט Nr. 284 (S. 267a). Jedoch erscheint die Autenthie fraglich. Einen Kommentar zur

der ersten Propheten, Jeremia — das es aber doch vielleicht auch erklärt hat[1]) — Ezechiel und Koheleth[2]) erhalten. Bemerkenswert ist, daß er der Bearbeitung einiger Bücher der heiligen Schrift besondere, auf deren Inhalt bezügliche Bezeichnungen gegeben hat. So ist für den Jesaiakommentar die Benennung als כתאב אלאצתצלאח, d. h. Buch der »Veredelung«[3]) gesichert, für das Spruchbuch כתאב טלב אלחכמה »Buch des Strebens nach Lebensweisheit«[4]), für Hiob כתאב אלתעדיל »Buch der Anerkennung der göttlichen Gerechtig-

---

Chronik hat Saadja wohl sicher verfasst, was aus der in Kairuân verfassten Erklärung dieses Buches, ed. Kirchheim, Frankfurt a. M. 1874, zu schließen ist. Das Zitat in einem geonäischen Responsum aus der Genisa in JQR. XVI. S. 667 Ende auf einen Kommentar Saadja's zu beziehen, ist jedoch, wie Ginzberg, ebendort S. 655, meint, recht gewagt, da es ebensogut einem anderen Werk des Gaon angehören kann.

[1]) Hirschfeld hat in JQR. XVIII, S. 317 fgg. ein Stück aus der Genisa veröffentlicht, das er als Teil von S.'s Einleitung zum Jeremiaskommentar betrachten möchte. Ich glaube, daß seine Vermutung eine durchaus gerechtfertigte ist, da vielfach auf Stellen in diesem Buche Bezug genommen wird. Besonders aber sind die Worte S. 321, Z. 4: מפסרא לכתאב אדי אנא מפסרה Beweis genug, daß es sich um den Kommentar eines biblischen Buches handelt.

[2]) Über einen angeblichen Kommentar zu diesem Buche vgl. Poznański in der Monatsschrift 1907, S. 718 fgg.

[3]) Herausgegeben von J. u. H. Derenbourg, Paris 1896. Zum Titel vgl. Saadyana, Nr. XXVIII, S. 55 fgg., wo der Anfang der Einleitung leider allerdings sehr lückenhaft, gegeben ist und noch zweimal auf die aus dem Buche sich ergebende sittliche Besserung hingewiesen wird. Vom Kommentar zum Jesaja besitzen wir eine Anzahl kleinerer und größerer Kollektaneen im Anhang zu ed. Derenbourg, Paris 1896, ferner ein Fragment der Erklärung zu 20, 1—21, 6 von S. Fränkel in der Festschrift für Harkavy, nichthebr. Abtlg., S. 91—93, und ein solches zu 40, 2—5 u. 6—11 von M. Lambert im Kaufmann-Gedenkbuch, S. 138 fgg.

[4]) Herausgegeben von Derenbourg u. Lambert, Paris 1894. Vgl. auch die Darstellung von Heller in RdÉJ. XXXVII, S. 72—85 und 226—251.

keit«[1]), während wir für das Psalmenbuch zwei Bezeichnungen kennen: כתאב אלתסביח »Buch der Lobpreisung« und כתאב אלנֻּכַּת »Buch der einzelnen Bemerkungen[2])«, wobei jedoch wohl nur das zweite Wort als gesicherter Teil des betreffenden Titel anzusehen ist, der vielleicht כת אלזביר gelautet hat.

Einen besonderen Titel führte auch sehr wahrscheinlich der ausführliche Commentar zum Pentateuch, nämlich כתאב אלאזהר oder כתאב אלאזהאר, was vielleicht »Buch des Glanzes« bedeuten sollte[3]).

Es ist sehr bemerkenswert, daß Saadja von einigen seiner Commentarien zweifache Rezensionen verfaßte. Als gesichert können wir dies von seiner Erklärung des Buches Hiob angeben[4]), mit einem Grad von Wahrscheinlichkeit auch von der des Spruchbuches. Von besonderer Wichtigkeit ist die verschiedentliche Bearbeitung des Pentateuch, zu dem Saadja zunächst einen, nach den noch jetzt vorhandenen Resten zu urteilen, außerordentlich weitschweifigen Commentar verfaßte, der Abraham Ibn Esra zu einer vorwurfsvollen, und den alles bekrittelnden Juda Harisi zu einer spöttischen Bemerkung veranlaßte[5]). Ein ungefähres

---

[1]) Herausgegeben von Bacher, Paris 1899/1900.

[2]) Vgl. meine Bemerkungen in der Monatsschrift 1902, S. 89, Anm. 2.

[3]) Vgl. die Bücherliste, ed. Bacher, RÉJ. XXXIX, S. 200, Nr. 22 u. ebendort, S. 206, ferner Saadyana XXXVII, S. 79, Z. 14–15, wogegen ich die Zweifel Steinschneider's in Arab. Liter. d. Juden, S. 60 unten, Poznański's in seinem »Schechter's Saadyana«, S. 22, nicht für stichhaltig ansehe, da die Bemerkung in RÉJ. a. a. O. נז׳ מגו״ד ס׳ בראשית מן כתאב אלאזהר unzweideutig auf einen Genesiscommentar hinweist und die Annahme von Asharot ausschließt.

[4]) Vgl. Bacher's Vorrede zu seiner Edition (Paris 1899), S. IX u. X, wonach die uns dort gebotene Rezension wohl die kürzere ist.

[5]) Vgl. Die Bemerkungen Derenbourg's in der Einleitung zu seiner Edition (Paris 1894) S. X.

Bild von seiner weitläufigen Commentierung des Pentateuch können wir daraus gewinnen, daß er z. B.[1] im Commentar zu Exodus 28, 30 bei Erklärung der Urim und Tumim ausführlich die Erzählung von II Sam. Cap. 21 behandelt, oder im Commentar zu Exod. Cap. 15 als Einleitung zum Siegesgesang das Lied in II Sam. Cap. 2 einer eingehenden Auslegung unterzieht. Er hat wohl aber selbst gefühlt, daß dem Volk mit einer solchen zu weitläufigen Erklärung nicht gedient sei[2], und darum eine, hauptsächlich den Zusammenhang und das Verständnis der Worte berücksichtigende Übersetzung verfaßt, in der jedoch zuweilen durch Worte und Partikeln auf die im weitläufigen Commentar niedergelegten Ansichten hingedeutet wird, wobei er sich mancher dem Hebräischen gleichlautender arabischer Worte bedient und fast wortgetreu übersetzt. Manche in den uns gerade von der Pentateuchübersetzung erhaltenen Rezensionen erkennbare Verschiedenheiten sind vielleicht auf Irrtümer oder willkürliche Änderungen der Copisten zurückzuführen[3]. Diese kurze Bearbeitung des Pentateuch nannte Saadja selbst (בסיט נץ אלתוריה[4]) »einfacher Wortsinn der Thora«, auch

---

[1]) Vgl. die Mitteilungen von Margoliouth aus dem arabischen Comm. des Isak b. Samuel ha-Sefardi zum II. Buch Samuel in JQR. X, S. 391 fgg.

[2]) Vgl. die Vorrede in ed. Derenbourg S. 4, Ende.

[3]) Es kommen in Betracht die auf Grund der alten Ed. Konstantinopel und mehrerer anderer Mss. veranstaltete Ausgabe Derenbourg's, Paris 1893, ferner die von Lagarde in: Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuch, Leipzig 1867, Abtlg. II. veröffentlichte Rezension zu Genesis und Exodus und ein Codex der Florentiner Bibliothek, aus dem Kahle in: Die arabische Bibelübersetzungen, Leipzig 1904, S. 13—23, ein Specimen zu Gen. Capp. 1—4 giebt, mit einer verschiedentlichen Einteilung der Abschnitte. Indessen ist, wie Poznański in ZHB. IX. S. 11—13 ausführt, der Wert aller dieser Bearbeitungen, wenn sie auch manches bemerkenswerte Detail bieten, nicht größer als der der Ed. Derenbourg.

[4]) Vgl. ed. Derbg. S. 4, Z. 7—8.

מכ̇תצר[1]) d. h. »kurzes Compendium«, während ihm von anderen wohl auch der Titel כתאב תפסיר אלתוראה נסקא בלא שרח[2]) d. i. Deutung, resp Übersetzung der Thora im Zusammenhang ohne Commentar beigelegt wurde. Dieser selbst, nebst der in ihm enthaltenen Übersetzung, führte, wie sich nachweisen läßt, bei Späteren den Titel תעביר[3]), was eigentlich genau »Darstellung des Inhalts« bedeutet. Leider hat die Weitschweifigkeit des großen Commentars wohl auch seine Verbreitung und die Erhaltung seiner Integrität beeinträchtigt, so daß wir neben den nicht sehr beträchtlichen Funden der Firkowitsch'schen und Antonin'schen Sammlungen in St.-Petersburg auf die nur spärlich sich erschließenden Schätze der Genisa unsere Hoffnung setzen müssen[4]). Die letzten Erwähnungen und Benutzungen des ausführlichen Pentateuchcommentars kennen wir aus dem vierzehnten Jahrhundert[5]).

---

[1]) Vgl. a. a. O. Z. 16. Unter diesem Titel wird es wohl auch n der Bücherliste in RÉJ. a. a. O. zitiert.

[2]) So nennt es Mohammed Ibn Ishâk in seinem Fihrist al-Ulûm. Zur Bezeichnung נסקא vgl. ed. Derbg. a. a O. Z. 12. עלי נסק ונטאם, מכ̇תצר.

[3]) So bezeichnet es Abraham Maimuni in seinem Commentar zu Genesis und Exodus, der in einiger Zeit von mir herausgegeben wird, und in dem Saadjas Commentar vielfach zitiert wird.

[4]) Vom Pentateuchcommentar liegen uns bis jetzt vor, außer einem von Bacher in Winter und Wünsche. Die jüd. Literatur, etc. II. S. 251 254 in deutscher Uebersetzung gebotenen Stück zu Exod. Cap. 30, folgende Excerpte: a) ein Stück der Einleitung zur Genesis über das Wesen der Schöpfung, in Juda b. Barsilai's Commentar zum Jezirabuch, ed. Halberstam, S. 89—92. b) Zu Gen. 3,20 von Harkavy in Hakedem I, S. 160—161, c) zu Exod. 7,16 in Hagoren II, S. 85—86, d) aus Exod. 15 u. 23,30, nach dem Samuelcommentar des Isak b. Samuel von Margoliouth, in JQR. X, S. 391 fgg. e) zu Exod. Cap. 12 von Hirschfeld in JQR. XVI, S. 293—299, f) von demselben zu Exod. 35, 3 fgg. u. 36, 27—34 in JQR. XVIII, S. 600 fgg. g) von demselben zu Lev. Cap. 11 in JQR. XIX, S. 136 fgg.

[5]) Es ist dies der bereits oben erwähnte Isaak ben Samuel

Das Unvorteilhafte einer zu weitläufigen Commentierung hat Saadja glücklich in der Bearbeitung des Psalmenbuches vermieden. Ursprünglich wollte er die einzelnen Psalmen ausführlich sprachlich und inhaltlich erläutern, auch deren Zusammenhang erörtern, hat sich indessen mit Rücksicht auf eine zu große Ausdehnung, wie er selbst bemerkt, nur auf die Auslegung der vier ersten Capp. in dieser Weise beschränkt, um hierdurch ein Specimen der den Zusammenhang der einzelnen Psalmen berücksichtigenden Erklärung zu geben. Jedoch hat er dem Werk eine tiefdurchdachte Einleitung vorangestellt, in der die theologischen Fragen, die sich aus dem Psalter ergeben, ausführlich erörtert werden, und die auch sonst in isagogischer Hinsicht recht bemerkenswert ist. In einer kürzeren Einleitung ist gewissermaßen ein Extrakt dieser Ausführungen gegeben[1]).

Bei der Beurteilung von Saadjas Bibelwerk muß auch in Betracht gezogen werden sein Streben, das Judentum dem gebildeten arabisch-islamitischen Publikum im besten Lichte zu zeigen. Um nun den Arabern entgegen zu kommen, bedient er sich oft ihrer Terminologie der religiösen Schriften, indem er z. B. für die Bibel das Wort קראן = מקרא, für Mose das im Korân auf Mohammed an-

ha-Sefardi, der, nach Steinschneider, Arab. Lit. d. Jud., S. 247, wohl erst so spät anzusetzen ist. Gegen die Annahme der Zugehörigkeit zur ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts spricht die im Colophon des Samuelcommentars angegebene Absicht des Verfassers die Ansichten der berühmtesten Exegeten zusammenzustellen (vgl. JQR. X. S. 389, Ende), da in so früher Zeit, wo diese noch blühten, dafür keine Veranlassung vorgelegen hat.

[1]) Vgl. zu diesen Ausführungen meine Edition des arabischen Originals der bereits von Cohn im Magazin etc. 1881 in deutscher Uebersetzung gegebenen beiden Einleitungen und des ausführl. Comm. zu den 4 ersten Psalmen in der Festschrift für Harkavy, hebr. Abteilung S. 135—160 und besonders die Vorbemerkungen u. S. 160 Ende. Dortselbst, S. 133, Anm. 1 ist die Literatur über die verschiedenen Editionen gegeben, wozu noch hinzukommen die Exzerpte von Ewald in Ewald u. Dukes, Beiträge I, S 1 - 74.

gewendete רסול »Gesandter Gottes«, für die hervorragenden Gestalten der Bibel das Wort ולי̈ gebraucht[1]). Als gesichert dürfte auch angenommen werden, daß Saadja seine Uebersetzungen und Commentare in arabischer Schrift geschrieben hat, gewiß, um dem gebildeten Araber die Lektüre der Schriften zu ermöglichen[2]).

Bei der hohen Bedeutung, die Saadja gerade als Exeget besitzt, erscheint es nicht unangebracht, trotzdem im Allgemeinen bereits Geiger[3]), Bacher[4]), H. Derenbourg[5]) und neuerdings Steinschneider[6]) seine Erklärungsweise dargestellt haben und zuletzt Schmiedel bemerkenswerte Einzelheiten behandelt hat[7]), denen sich noch manche andere in letzter Zeit angeschlossen[8]), doch noch Einiges, besonders in Bezug auf die Auffassung mancher gesetzlicher und erzählender Partieen der Bibel hervorzuheben. — Vor allem ist zu bemerken, daß Saadja es eben nicht auf eine Vermittelung des bloßen Wortsinnes der Bibel ankam, sondern daß er den denkenden Leser in deren Geist einführen will. Aus diesem Grunde hält er z. B. auch das K'thib neben dem K'rê als beachtenswert zur Deutung des Bibelworts[9]) und läßt, wo es ihm notwendig erscheint, auch die Accentsetzung außer Acht.

---

[1]) Vgl. hierüber Bacher, Abr. Ibn Esra's Einleitung zum Pentateuchcom. S. 34 und MS. 1901, S. 365, ferner meine Edition in der Harkavy-Festschrift, S. 15, Anm. 3, Poznański in der MS. 1902, S. 371.

[2]) Vgl. hierüber Kaufmann, Attributenlehre, S, 89, Anm. 150 und J. Derenbourg, in der Vorrede zur Edition des Mischlecomm., S. X.

[3]) Wissenschaftliche Zeitschrift für jüd. Theologie V, S. 262—316.

[4]) In Winter u. Wünsche Die jüd. Literatur etc. II, S. 243—245.

[5]) In der Vorrede zu Bacher's Edition des Hiobcommentars, S. X. fgg.

[6]) A. a. O. S. 55.

[7]) Vgl. seine Randbemerkungen zu Saadja's Pentateuchübersetzung in Monatsschrift 1901, 1902 u. 1903.

[8]) So besonders Lauterbach in der Einleitung zu seiner Edit. der Psalmen 107—124 (Berlin 1903), wo recht schätzenswerte Bemerkungen enthalten sind.

[9]) Vgl. die von Isaak b. Samuel a. a. O. mitgeteilten Exzerpte aus

Wichtig erscheint es auch für Saadja, etwaigen Mißverständnissen des Schriftwortes vorzubeugen, was er durch Substituierung eines anderen, dem Sinn mehr entsprechenden Wortes, selbst auf Kosten der Wörtlichkeit, in der Uebersetzung zu erreichen sucht. So z. B., wenn er Gen. 3, 20 כל חי mit כל נאטק »aller sprach- und vernunftbegabten Wesen« übersetzt, da unter חי ja der ganze Organismus aller Lebewesen zu verstehen wäre[1]).

Besonders ist sein, bei aller Ehrerbietung vor der traditionellen Exegese, der er vielfach treu folgt[2]), sich oft geltendmachender Rationalismus bemerkenswert. So übersetzt er im ausführlichen Pentateuchcommentar Gen. 3, 22, עץ החיים mit שגר אלעאפיה »Baum der Unversehrtheit und Gesundheit«[3]), sicher von dem Bestreben geleitet, den Erzählungen der Thora das allzu Wunderbare, das in der Aneignung ewigen Lebens durch den Genuß der Frucht enthalten wäre, zu nehmen[4]); in Verfolg dieser Absicht übersetzt er auch וחי לעולם mit יחיי אלי אלדהר »er würde lange leben«[5]).

dem Exkurs zu Exod. Cap 35 über II. Sam. Cap. 21 a. a. O. S. 393, wo das K'thib ינתן statt יתן in v. 6 darauf hinweisen soll, daß die sieben Nachkommen Sauls eine Sühne für die Gibeoniten sein sollen, die von Josua als נתינים bestimmt worden waren und daher in der Schreibung die Elision des Nun vermieden wurde; ebenso bedeutet das K'thib לו in v. 4 für לנו daß, wenn nur ein einziger übrig geblieben wäre, er Genugtuung verlangt hätte.

[1]) Vgl. das von Harkavy in Hakedem I, S. 160—161 veröffentlichte Fragment des Pentateuchcommentars und -Uebersetzung, und die Ausführungen ebendort, S. 162. Die ed. Derenbourg S. 9 hat den Sinn durch hinzugefügtes חיואן entstellt, während Kahle, a. a. O. S. 21, gerade das von Saadja gemiedene כל חי hat. Das einzig richtige נאטק hat Lagarde, a. a. O. S. 5.

[2]) Vgl. hierüber besonders die Ausführungen von Lauterbach a. a. O., S. 8—9.

[3]) Vgl. Hakedem a. a. O. Diese Bezeichnung entspricht eher dem arab. Wort als Harkavy's עץ החיאה. Vgl. Jelin in Hakedem II, S. 123.

[4]) Vgl. die Ausführungen Harkavy's ebendort, S. 163—164.

[5]) So haben auch die anderen genannten Rezensionen.

Beachtung verdient ferner eine Äußerung Saadjas im Anschluß an das für die Praxis eigentlich nicht in Betracht kommende, aber doch in der Mischna behandelte Eintreffen des Pessachfestes an den Tagen בד״ו[1], wobei er sich über manche nur theoretische und hyperbolische Berichte in der heiligen Schrift äußert. In diesem Sinn sind unter anderem die Stellen Ps. 139,8 אם אסק שמים, Obadja v. 4 אם בין כוכבים, Jerem. 15, 4 אם יעמד משה ושמואל לפני aufzufassen. **Aber auch die in Lev. cap. 13 und 14 behandelten Vorschriften über Aussatz an Kleidungsstücken und Häusern beanspruchen, nach Saadja, nur einen theoretischen Wert und sind in hyperbolischem Sinn aufzufassen**[2].

Von Saadja's Rationalismus zeugt auch das Streben bei der Erklärung mancher Gesetze der Thora. So bemerkt er im ausführlichen Commentar zu Lev. Cap. 11 mit Bezug auf die Genußerlaubnis der sanfteren Tiere und das Verbot betreff der wilderen Tiere, daß dies ergangen sei um uns durch letzteres zu einer milderen Gemütsart zu erziehen und durch ersteres vor einer Verrohung des Charakters zu bewahren, so wie auch die Bibel beider Arten von Tieren sich zum Vergleich mit den Frommen beziehungsweise den Bösen, bedient[3].

Bezeichnend für Saadja's Auffassung des Gesetzes und seiner Ausgestaltung durch die Propheten sind seine Worte im ausführlichen Commentar zu Ps. 2, 2[4], wo die Empörung gegen den Gesalbten — worunter, ebensowie der

[1]) Vgl. das von Poznański in JQR X, S. 262 fgg. veröffentlichte wohl sicher einer antikaräischen Schrift Saadjas angehörende Fragment, besonders S. 263, Z. 13 fgg.

[2]) Vgl. Z. 18—20. וכמא וצף נגעים פי אלמנאזל ונגעים פי אלתיאב והי גיר מוגודה ואנמא הדה אלאקאויל פי אלמשנה תנאהי ותנאהי פי אלמעני

[3]) Vgl. das von Hirschfeld in JQR. XIX, S. 146—147. veröffentlichte Fragment dieses Commentars.

[4]) Vgl. meine Edition in der Harkavy-Festschrift, S. 158 und ebendort, Anm. 1.

Hohepriester und der König, auch nach I Kön. 13, 15 der Prophet zu verstehen ist, — der gegen Gott selbst gleichgestellt ist. Die Schrift selbst könne unmöglich alle Gebote und Mitteilungen behufs Leitung des Menschen in seiner Lebensführung bis ins einzelnste enthalten, und darum sei gleichsam von Gott selbst in den von der Bibel nicht berührten Dingen den Weisen zu jeder Zeit die Leitung übertragen[1]) worden, so daß ihr Wort dem des göttlichen Gesetzgebers gleich zu erachten sei.

In Bezug auf die Notwendigkeit mancher scheinbar überflüssiger biblischer Erzählungen äußert sich Saadja im Sefer Hagaluj gelegentlich einer Polemik gegen seine Gegner, im Anschluß an die vom Talmud Sanhedrin 99 b berichteten Kritiken des Königs Menasse. So ist der Bericht in Gen. Cap. 36 von dem Verhältnis zwischen den Nachkommen Esau's und den Ureinwohnern des von ihnen eroberten Landes durchaus notwendig, denn, um das Verbot der Schädigung des Brudervolkes von Esau an Leben und Gut zu beobachten, mußte man genau wissen, welche Bewohner des edomitischen Landes zu Esau, und welche zu den früheren Insassen gehörten. Aus demselben Grunde erklären sich auch die Angaben in Num. 21, 26 und Deut. 2, 23.

Diese wenigen, hier hervorgehobenen Punkte mögen genügen, um die Eigenart Saadja's als Exeget und Interpret des Lehrinhalts der Bibel in das richtige Licht zu setzen, so daß er neben den vielfachen Berührungen mit Onkelos, besonders in der Vermeidung der Anthropomorphismen[3]), als

[1]) Die Stelle lautet, mit den mir von Herrn Prof. Goldziher mitgeteilten Verbesserungen: פאן אלסיאסה ואלתדביר לא יחיט אלכתאב אמורהא ותפצילהא אלי אקאציהא פאחאליא פי מא בקי מנה אלתדביר ממא לם יכתב פי כל עצר ולמא כאן מן עי נלי אהל אחאלה עליה צאר מא יקולה אלמבוח הו קול אללה.

[2]) Vgl. Harkavy. Studien etc. Th. V, S. 171 fgg.

[3]) Vgl. Schmiedl in der Monatschrift 1902, S 83–88 u. S. 358–361.

einer der genialsten und zielbewußtesten Ausleger ange sehen werden kann.

Es sei in diesem Zusammenhang nur noch einiges über die Chronologie seiner exegetischen Schriften bemerkt. Als erste dürfte wohl der ausführliche Commentar zum Pentateuch in Betracht kommen, der gewissermaßen an seine erste antikaräische Schrift anknüpft, und in dem auch vielfach Polemisches in dieser Hinsicht enthalten ist. Diese Annahme hat mindestens ebenso viel Wahrscheinlichkeit für sich, wie die, daß Saadja zuerst die Bearbeitung der Psalmen in Angriff genommen hätte[1]. Daß eine Anzahl von Commentaren immerhin schon in Aegypten entstanden ist[2], läßt sich daraus schließen, daß noch der in Kairuân lebende ältere Zeitgenosse Saadja's, Juda Ibn Koreîsch, Kritik an dessen Bibelkommentaren geübt hat[3]. Einer späteren Epoche gehört vielleicht der Commentar zu Mischle an, wenigstens in der uns vorliegenden Recension, da sich mannigfache Berührungen mit dem im philosophischen Hauptwerk hervortretenden Gedanken nachweisen lassen[4]. Sicher ist wohl am spätesten der bisher noch handschriftliche Commentar zu Daniel entstanden, den er wohl erst nach dem Kitâb al Amânât verfaßte[5].

---

[1]) So noch Baron, der in seiner Edition der Ps. 21—50 (Berlin 1900), S. 9, Anm. 26, mit allerdings sehr gewundener Interpretation einiger Worte in der Nachrede zum Psalmencommentar die Behauptung Ewald's in Beiträge I., S. 5 stützen will, während, meines Erachtens, man nur als Argument anführen könnte die Entschuldigung des Gebrauches der arab. Sprache und die in exegetischer Hinsicht sehr ausführliche Einleitung, wo gleichfalls auf die Anwendung des Arabischen hingewiesen wird; vgl. meine Edition der Einleitung a. a. O, S. 138, 7. 2.

[2]) Vgl. Hartwig Derenbourg a. a. O., S. VI.

[3]) Vgl. zuletzt meine Bemerkungen in der Monatsschr. 1900, S. 487, Anm. 4.

[4]) Vgl. Derenbourg a. a. O., S. IX.

[5]) Vgl. Poznański Monatschr. a. a O , S. 509. — Einiges aus dem

In die Zeit von Sadja's Aufenthalt in Aegypten haben wir vielleicht auch noch seinen Commentar zum Sefer Jezira zu setzen[1], in dem er, den verschlungenen Pfaden dieses mystischen Buches folgend, seine Meisterschaft in der Behandlung der schwierigsten Fragen zeigt. Das Werk hat in den Kreisen der sich hoher Anerkennung erfreuenden Gelehrten Kairuâns viel Beachtung gefunden[2], mit denen überhaupt Saadia in sehr regem literarischen Verkehr gestanden und von denen er manche Belehrung inbezug auf profane Gegenstände, חכמות חיצוניות, eingeholt hat[3].

Wir sind in unserer bisherigen Darstellung von Saadia's literarischem Schaffen etwas über die uns genau bekannten, bis zum Jahre 915 reichenden Daten, hinausgegangen. Aber auch das bis dahin von ihm Geleistete, wozu sicher wohl auch die exegetische Wirksamkeit zu rechnen ist, genügt, um seine Arbeitskraft als eine große und weitausschauende erscheinen zu lassen. Indessen die ganze bis jetzt entfaltete Tätigkeit Saadia's konnte seinen Schaffensdrang nicht befriedigen, und er selbst mochte von dem Streben ergriffen sein, die Verhältnisse seiner Glaubensgenossen in anderen Ländern kennen zu lernen, wohl auch an dem Hauptsitz des Gesetzesstudiums, in Babylon, seinen Wissens- und Gesichtskreis zu erweitern. Höchstwahrscheinlich noch im Jahre 915 verließ er Aegypten[4]) und hielt sich zunächst in Palästina, das er ja unter allen Umständen berühren mußte, auf. Es ist also sicher anzunehmen, daß Saadja zu jener

Danielcomm. veröffentlichte Poznanski a. a. O., S. 415–416 u. S. 511, ferner in Hagoren II, S. 92 fgg.

[1]) Vgl. Steinschneider, Arab. Literatur d. Juden, S. 54.

[2]) Vgl. hierüber Steinschneider a. a. O. S. 54.

[3]) Vgl. hierüber, Harkavy, Studien V S. 209—210 u. Poznański, אנשי קירואן, in der Harkavy-Jubelschrift S. 178 u. S. 208.

[4]) Dies ist zu entnehmen aus einem in Saadyana Nr. L (S. 133—135) veröffentlichten, nach Saadja's Art punktierten und mit Accenten versehenen, und sicher von ihm herrührenden Reisebericht, vgl. bes. S. 133, Z. 8 u. 134 fol. 2r Z. 2.

Zeit bereits eine Familie gegründet[1]), ferner schon einen Kreis von ihm ergebenen und ihm selbst liebgewordenen Schülern sein eigen nannte[2]). Selbstverständlich wurde der verdienstvolle Vorkämpfer für die angegriffene Tradition überall freudig aufgenommen. Auch in Palästina sammelten sich um ihn eine Anzahl wißbegieriger Jünger[3]). Jedoch fehlte es ihm nicht an harten Kämpfen, die wohl weniger seiner Person als der von ihm vertretenen Sache galten, und derartige Schwierigkeiten hatte er, aller Wahrscheinlichkeit nach, auch schon in Palästina zu bestehen[4]). Diese Kämpfe für die von ihm mit Eifer verteidigte Lehre, in denen ihm, wie es scheint, auch der Vorwurf seiner noch verhältnismäßig großen Jugend gemacht wurde, ließen in ihm wohl zunächst die Bitte um eine glückliche Heimkehr aufsteigen[5]); indessen setzte er seine Reise weiter nach Syrien und dem Zweistromlande fort, trotz der ihm von einer Karavane geschilderten Beschwerlichkeiten des Weges[6]). Am ersten Ziel seiner Reise angelangt, in A s c h u r, wurde er um Abfassung einer Genealogie von R. Jehuda ha-Naßi ersucht, die er auch seinen Auftraggebern zusammengestellt hat[7]). Wir sind allerdings über die einzelnen Phasen von Saadja's Reisen im Allgemeinen nur sehr wenig unterrichtet.

Bedeutsam war nun die Wendung, die ihm der Aufenthalt in Aleppo brachte. Dort erhielt er Kunde über die in Palästina entstandene und von dem Oberhaupt der dor-

[1]) Vgl. die aus dem Streit mit Ben Meir herrührenden Briefe Saadjas, Saadyana Nr. VII, S. 29 Z. 8—9: מעת פרשי מן אהלי ומעל עיללי, u. JQR. IX, S. 37 Af.: מזכרי טפי ועוללי

[2]) Vgl. die genannten Briefe und besonders Saadyana Nr. VII, das in einem außerordentlich liebevollen Ton gehalten ist.

[3]) So erwähnt er in dem, gleichfalls auf den Kalenderstreit bezüglichen Brief, Saadyana, Nr. VII, S. 25, Z. 14, Schüler aus בעל גד.

[4]) Vgl. Saadyana Nr. L.

[5]) Vgl. a. a. O. S. 134—135.

[6]) Vgl. a. a. O.

[7]) Vgl. ebendort.

tigen Jeschiba, Ben Meir, ausgehende Bewegung in der bisherigen Kalenderfestsetzung eine willkürliche Änderung herbeizuführen[1]).

Ben Meir[2]) wollte, gegenüber der bis dahin unbestrittenen geistigen Oberherrschaft Babyloniens, durch Wiederherstellung des noch in der talmudischen Zeit unbestrittenen Vorrechtes Palästinas in Bezug auf Festsetzung des Kalenders das heilige Land in den Vordergrund des religiösen Lebens stellen. Auch, nachdem die effective Neumondsfestsetzung durch den Vorsitzenden des palästinensischen Lehrhauses aufgehört hatte, hatte man wenigstens im engeren Kreise nicht den Anspruch auf die alleinige Kenntnis der für die Neumondsberechnung in Betracht kommenden Bestimmungen aufgeben wollen, und so veranstaltete man am Neumondstage eine festliche Versammlung der Gelehrten, wobei in einer kunstvoll gestalteten Eulogie von den, gleich den Synhedristen und Kalenderkundigen, im Halbkreise sitzenden, gelehrten Forschern gesprochen wurde und mit der, in der Mischna angegebenen Formel der Beginn des neuen Monats angekündigt wurde[3]). Zur Zeit des heftigen Streites um das Gaonat von Pumbadita in Bagdad weilend, hatte Ben Meir tätigen Anteil an demselben genommen, indem er dem R'Mebaßer gegen den Exilarchen David ben Sakkai und dessen Anhang, besonders gegen Kohen Zedek, geholfen, seiner Parteinahme für den erstgenannten Gaon auch in seinem Heimat-

[1]) Vgl. S. 257. 12 fgg. - Ueber diesen Kalenderstreit, von dem zuerst Harkavy in Studien V, S. 212 fgg. Mitteilung machte, vgl. den Aufsatz von Poznański in JQR. X, S. 152—161: Ben Meir and the origin of the Jewish Calendar, ferner die umfassenden Zusammenstellungen von Abr. Epstein in RÉJ. XLII., S. 173 fgg., Bornstein in der Sokolow-Festschrift, S. 19—189, und die Auseinandersetzung mit letzterem von Epstein in Hagoren V., S. 118—142.

[2]) Vielleicht hieß er, nach Saadyana II, S. 8 Z. 6, mit Vornamen **A h r o n.**

[3]) Vgl. Massechet Sof'rim XIX, 9 und Bornstein a. a. O. S. 24. Anm. 3.

lande kräftigen Ausdruck gebend[1]). Gestützt hierauf glaubte er, gestützt auf die Hilfe der früheren Parteigänger des R. Mebaßer, der jedoch bereits mit dem Exilarchen Frieden geschlossen hatte, rechnen zu können, sah sich jedoch bitter enttäuscht, da die Gelehrten Babyloniens sogleich gegen ihn auftraten[2]). Wohl schon zur Zeit seines Weilens in Babylonien mag Ben Meir versucht haben, Anhänger für seine nicht nur auf die Wiederherstellung des Vorranges für Palästina gerichteten Bestrebungen, sondern auch für eine nach seiner Ansicht notwendige Änderung im Kalenderwesen selbst zu werben. Es ist bemerkenswert, daß der kühne Palästinenser, allein auf die frühere Glanzzeit pochend, mit dem Anspruch auf Beachtung auftrat, ohne daß er eine den Geonim gleichwertige Bedeutung für sich selbst oder das von ihm vertretene Land in die Wagschale werfen konnte. Vielleicht pochte er darauf, daß, nach der in spätamoräischer Zeit getroffenen Festsetzung des Kalenders babylonische Gelehrte sich nach Palästina begaben, um mit den dortigen Lehrern die kalendarischen Regeln genau zu studieren, was jedoch lange vor der Zeit des Streites außer Gebrauch gekommen zu sein scheint, da, wie aus einem Schreiben an Ben Meir hervorgeht, damals selbst hochbetagte Kollegialmitglieder sich dessen nicht mehr erinnern konnten, so daß ohne Rüge von Palästina aus die Babylonier allein die betreffenden Festsetzungen vornahmen, die immer mit denen der Palästinenser übereinstimmten[3])

---

[1]) Vgl. Bornstein S. 63: כי בהיותנו בבגדאד אצלכם לא נמנענו מלעזר אתכם וכו׳ ובחזירתנו לא״י . . . צוינו בכל מדינה ומדינה ועיר ועיר לחזנים והיו קוראים דפתיחים שלכם ומנדים שונאיכם. Ueber den damaligen Streit in Pumbedita vgl. den Scherirabrief, ed. Neubauer, S. 40.

[2]) In dem genannten Brief sagt Ben Meir, daß, wohl zur Zeit des Streites, eine in dem Maße niemals vorher vorhandene Liebe zwischen den Gelehrten Babylons und denen Palästinas bestanden hat; vgl. a. a. O. S. 64 כי מעולם לא היתה אהבה בין חכמי א״י [ובין חכמי בבל] כמות זה הדור. Die Ergänzung nach Epstein a. a. O. S. 182. Z. 64.

[3]) Vgl. hierüber das Sendschreiben an Ben Meir in Saadyana Nr. IV, S. 16 fgg., bei Bornstein S. 79—80, ferner ebendort S. 43—44.

Andererseits hatte ja schon der Gaon Nachschon, der mindestens 50—60 Jahre vorher wirkte, seinen Iggul verfaßt[1].

In der Tat aber war Palästina hinsichtlich der Leistungen auf halachischem Gebiet durchaus nicht auf der Höhe, die zu dieser Zeit Aegypten, Nordafrika und besonders Kairuân, ferner Spanien und auch Süditalien erreicht hatten, geschweige denn, daß seine Schulen mit denen des Zweistromlandes sich messen konnten. Sie dienten wohl der Belehrung des Volkes, bauten die von der Massoretenfamilie Ben Ascher systematisierte Massora aus und bewirkten das zeitweise Aufblühen eines ziemlich gefälligen, durch die Fortbildung des altbiblischen Idioms bemerkenswerten Stiles, wovon besonders auch Ben Meir's Briefe Zeugnis ablegen, aber über ihre durchaus geringere Bedeutung in der Gesetzeskunde kann uns selbst die volltönende Aufzählung so vieler Würdenträger der palästinensischen Jeschiba in der Grußformel, die zudem dem Vorbild der babylonischen Geonim entlehnt ist[2], nicht hinwegtäuschen. Wenn Ben Meir vielleicht auch hin und wieder Anhänger für seine Meinung in Babylonien, besonders in der ersten Zeit, gefunden hat, so haben anderseits auch nicht alle Palästinenser sich ihm angeschlossen[3].

Als Grundlage für die in der Kalenderberechnung eine große Rolle spielende Verlegung des Molad Tischri und somit des Rosch ha-Schanafestes dienten bekanntlich die auf alter Ueberlieferung beruhenden, sogenannten »vier Pforten«, die ד׳ שערים, die bislang uns zunächst nur in der von dem

[1]) Vgl. hierüber Bornstein a. v. O. S. 155. ffg.

[2]) Vgl. Bornstein a. a. O. S. 62—63 u. ebend. Anm. 11. Bemerkenswert für die palästinensischen Zustände ist die Erwähnung der חזנים als Bestandteiles der Jeschibot, während in den babylonischen Hochschulen die גאונים genannt werden — bei Ben Meir sind sie משננים genannt, — die wahrscheinlich Liturgen waren.

[3]) Dies geht hervor aus dem Bericht des Karaeers Sahl ben Mazliah in Pinsker, Likkute Kadmonijot, Beilagen S. 36: ויש אנשים משיבני א׳ שרדני אחר הבבלים גם השיבנים בארץ שנער הלבי אחר אנשי א״י.

Babylonier Jose Naharwani herrührenden und zuerst von Steinschneider veröffentlichten Rezension vorlagen[1]. Darnach muß, wenn der Molad des Tischri gerade am Mittag, das ist 17 Stunden 1080 Teile, oder etwas später, eintritt, Rosch ha-Schana um e i n e n Tag verschoben werden, wenn dieser aber ein Sonntag, Mittwoch oder Freitag ist, auf die das Fest, nach der Regel לא אד״ו ראש, nicht fallen darf, sogar um zwei Tage. Da nun ferner der Charakter eines Jahres von dem Termin des Rosch ha-Schanafestes im laufenden und folgenden Jahre abhängt, so richtet sich darnach auch die Bestimmung der Monate Marcheschwan und Kislev als gewöhnlich, überzählig oder defective. Neben dieser Rezension der „vier Pforten" gab es aber auch eine, welche alte palästinensische Traditionen bewahrte und lediglich in formeller Hinsicht bemerkenswert ist. Es sind dies die uns von Menachem ben Salomon in seinem midraschartigen Pentateuchcommentar שכל טוב gegebenen „ארבעה שערים של בני א״י"[2]. In diesen findet sich zunächst die Stundeneinteilung, nicht von 1–24, sondern von je 1—12, wie sie die Palästinenser stets hatten. Alsdann ist dort aber der Ausgangspunkt der Bestimmung des Charakters eines Jahres nicht der Molad des Tischri, sondern der des Nissan, und die Regel lautet, daß als Grenze für die Verdrängung des ersten Nissan und somit des Pessachfestes, um einen Tag, oder falls dieser ein Montag, Mittwoch oder Freitag ist, nach der Regel לא בד״ו פסח um zwei Tage, der Eintritt des Molad nach 1 Uhr (= 13 Std.) 641 Teilen, anzunehmen ist. Darnach bestimmt sich auch die Länge der Monate Marcheschwan und Kislev. In der Hauptsache kommt zwar diese Berechnungsweise zu demselben Resultat, wie die der babylonischen Fassung der vier Pforten, indessen, da auch die

---

[1]) Vgl. dessen Veröffentlichung im Kerem Chemed IX., S. 41 fgg. und zuletzt in Epstein RÉJ. a. a. O., S. 203–210.

[2]) Vgl. die Edition von Buber, Berlin 1902, S. 90—92 und Epstein in RÉJ. XLIV. S. 230–236, dem wir hier in unserer Darstellung folgen

Berechnung des Nissanmolads von der des Tischrimolads abhängt, ist die Wahl dieses als Ausgangspunkts die sicherste[1]. Das der palästinensischen Relation zu Grunde liegende System hat nun Ben Meir mißverständlicherweise auf den Molad des Tischri angewendet, und auch die Grenze für dessen Verdrängung auf 641 Stundenteile nach Mittag (= 18 Stunden) festgesetzt[2]. Somit ist der Mittelpunkt des Streites auf die Formel אגר"ת — בגר"ת concentriert. Auf Grund dieses Umstandes haben wir wohl das Recht anzunehmen, daß es Ben Meir weniger darum zu tun war, eine zu große Ausdehnung der D'chijoth, weil der Forderung des Schriftwortes במועדו widersprechend, zu verhindern, als vielmehr die palästinensische Tradition gegenüber den Babyloniern aufrecht zu erhalten, was auch offensichtlich in den Streitschriften hervortritt.

Die erste Kunde von Ben Meir's beabsichtigtem Vorgehen erhielt Saadja im Frühjahr oder Sommer des Jahres 4681, als er in Aleppo weilte, durch einige Schüler aus Palästina, worauf er jenem wiederholt ausführliche Warnungen zukommen ließ[1]. Indessen, das kommende Unheil wohl ahnend, begab er sich alsbald nach Bagdad[2], wo er mit den Schulhäuptern Rücksprache nahm. Diese liehen gleichfalls Saadja ihre Unterstützung, der auch an die wichtigsten Stätten der Diaspora eine Mahnung ergehen ließ[3]. Inzwischen hatte Ben Meir seinen Plan verwirklicht und durch seinen Sohn die eigenmächtige Bestimmung betreffs Marcheschwan und Kislev öffentlich verkünden lassen[4]. Darauf-

---

[1]) Vgl. Epstein a. a. O., S. 232.

[2]) Vgl. Epstein a. a. O., S. 233.

[1]) Vgl. Saadyana Nr. VII, S. 25 u. Bornstein S. 84.

[2]) Vgl. ebendort Z. 9.

[3]) Saadyana a. a. O. gegen Ende.

[4]) Dies ist zu entnehmen aus einem Fragment von Saadja's Sefer ha-Moadim, das bei Bornstein a. a. O., S. 74–79, abgedruckt ist. Der Eingang lautet "וישלח את בני בחדש הרביעי לשנת באתים ישישי

hin richteten die babylonischen Lehrer, jedenfalls unter Saadja's wesentlicher Mithilfe, an ihn ein zunächst ziemlich milde gehaltenes Schreiben, von dessen Original uns nur die letzten, in Segensworte für ihn und seine Umgebung ausklingenden Zeilen erhalten sind[1]). Darin wird der Annahme Ausdruck gegeben, daß vielleicht nur ein Versehen seitens des Sohnes Ben Meir's vorliege, und die Hoffnung ausgesprochen, daß dieser selbst sich nicht bedenken würde, seinen Irrtum einzugestehen[2]). — Hierauf antwortete Ben Meir in einem längeren Schreiben, das uns vollständig erhalten ist[3]). Dieses ist besonders im Eingang stilistisch bemerkenswert, indem es sich dem damals wohl üblichen

---

וישל״ש ויבא ירוש״ם usw. Die Bezeichnnng »im vierten Monat« ist allerdings recht dunkel, und es läßt sich nicht entscheiden ob es, von Nissan an gezählt, der Tammus oder, von Tischri an gerechnet, der Tebeth war. Da jedoch Saadja im Sinne der Babylonier geschrieben hat, wird jedenfalls der letztere Monat in Betracht kommen. Auf die Kunde von Ben Meir's Bekanntmachung ist dann, jedenfalls schon Ende desselben Monats, das vom Tebeth 1233 der seleucidischen Aera datierte Sendschreiben der Babylonier ergangen. Mir erscheint die Annahme Epstein's in Hagoren a. a. O., S. 138—187, daß hier von e i n e r z w e i t e n B e k a n n t m a c h u n g Ben Meir's die Rede ist, während die erste am Hoschana rabba auf dem Ölberg erfolgt sei, nicht haltbar. Abgesehen davon, daß eine solche doppelte Provokation Ben Meir's ausdrücklich erwähnt worden wäre, spricht der Bericht Saadja's im Sefer ha-Moadim auch dagegen. Die Wiedergabe des wesentlichen Inhaltes des Schreibens der Babylonier ist derartig milde, wie es unmöglich der Fall sein könnte bei einem wiederholten Auftreten des Gegners. Der von Saadja gegebene Bericht des sachlichen Inhalts von Ben Meir's Antwort deckt sich mit dem des uns davon erhaltenen Textes, nämlich der Ablehnung einer Einmischung und Hervorhebung des Vorrechtes von Palästina, und dem alsbaldigen Eingehen auf das System במר״ת—אמר״ת für den Tischrimolad.

[1]) Vgl. Harkavy a. a. O, S. 213, Z. 1—10 fgg., Epstein in RdÉJ. a. a. O., S. 179.

[2]) Vgl. Bornstein a. a. O., S. 76, Z. 21—29.

[3]) Vgl. Harkavy a. a. O., Z. 10 fgg., Epstein a. a. O., S. 180 fgg., Bornstein a. a. O., S. 59 fgg.

Pijjutstiel stark nähert[1]. Es beginnt gleichfalls mit Segensformeln für die Babylonier, die der Schreiber seiner innigen Liebe versichert, welcher er und seine Umgebung in einer Fürbitte bei den Zusammenkünften auf dem Ölberg am Hüttenfest[2] Ausdruck gegeben habe, gedenkt seiner Teilnahme am Kampfe gegen den Exilarchen und Kohen Zedek, die sich nun mit dem ihnen gleichenden Saadja, dem Dalaziten, verbunden haben, wobei besonders David ben Sakkai ironisiert wird[3]. In der Sache selbst verbietet sich Ben Meir jeden Eingriff, da die Babylonier eigentlich kein Recht zur Fixierung des Neumondes und Festsetzung der Interkalationen gegenüber den Palästinensern haben[4]. Alsdann versucht er die von Saadja ihm entgegengehaltenen Regeln der sogenannten vier Pforten -- ארבעה שערים — zu bemängeln, mit Rücksicht auf die D'chijoth für den Tischri-Molad[5], wobei aber hauptsächlich erst das Rosch ha-Schanafest des Jahres 4684, in dem der Molad vor 18 Std. 642 Teilen eintreten sollte, in Betracht kommt[6].

Auf diese Antwort Ben Mei'rs erfolgte, jedenfalls wohl im Sommer des Jahres 4682[7], ein zweites Schreiben der babylonischen Gelehrten, das uns im Original selbst nicht

[1]) Bemerkenswert ist die Anrufung aller hervorragenden Gestalten der biblischen Zeit.

[2]) Über diese Sitte vgl. besonders Büchler im RÉJ. XLIV, S. 242–243.

[3]) Vgl. besonders Bornstein a. a. O, S. 64 Z. 5–8. Über die Bezeichnung von Saadja als Dalazite, vgl. Harkavy a. a. O., S. 212 u. S. 223.

[4]) Saadja im Sefer ha-Moadim, bei Bornstein, S. 76, Z. 30–31 faßt es kurz zusammen in den Worten: וישיבם האמת אתי וכדת הכרותי לא לכם המרות את פי ולסור מדברי ימין ושמאל.

[5]) Ben Meir geht auf die Streitfrage betreffs Marcheschwan und Kislev zunächst gar nicht ein, sondern verlegt die Kontroverse bald auf den Tischrimolad. Vgl. Harkavy a. a. O., S. 216 gegen Ende, und Saadja bei Bornstein S. 76–77: ויחפש עלילות לחפות על טעותו: usw.

[6]) Vgl. hierüber Epstein in RÉJ. a. a. O., S. 178.

[7]) Das geht daraus vor, daß in dem Antwortschreiben Ben Meir's dieser Folgendes aus der Zuschrift der Babylonier erwähnt: ואם עשיתם-

mehr vorliegt[1]). Darin wird jener eindringlich davor gewarnt, eine Spaltung im Hause Israels herbeizuführen. Sie seien, so führen sie aus, in tiefe Trauer versetzt durch sein Vorgehen, das zudem den Rabbaniten nur Spott und Schande bei den Karäern eintrage[2]), und machen ihm den Vorschlag, ein Schiedsgericht einzusetzen[3]). Die Antwort Ben Meir's ist im Gegensatz zu seinem, wie er selbst meint, respektvollen Tone der ersten Entgegnung[4]), schärfer gehalten. Die ihm gemachten Vorwürfe einer Entweihung des Ansehens der Gemeinschaft wälzt er auf die Babylonier ab[5]), die zudem ihn, der unter Aufbietung seines Ansehens und, sich dem Haß in der Heimat aussetzend, für sie gegen David ben Sakkai und seinen Anhang eingetreten sei, schmählich im Stich gelassen haben[6]). Die volle Wucht seines Zornes richtet sich jedoch gegen Saadja[7]). Da er jedoch gegen ihn selbst nichts vorbringen konnte, so verunglimpfte er seinen Vater, daß er als Schmied im Dienste der Götzen gestanden habe und, wegen Genusses verbotener Speisen ausgewiesen, in Jaffa gestorben wäre[8]).

Bemerkenswert ist noch aus diesem Schreiben Ben Meir's die Tatsache, daß er in Babylonien einen Parteigänger, Ahron ben Amram, hatte, der ihm Briefe der dortigen

בניסן בשננה אל תעשו בתשרי בזדון, so daß als Zeit nur die Sommermonate d. J. 4682 in Betracht kommen können.

[1]) Es läßt sich jedoch teilweise aus dem Sefer ha-Moadim des Saadja und der Antwort Ben Meir's rekonstruieren.

[2]) Vgl. besonders Bornstein, S. 104, Z. 4—5, S. 105, Anfang S. 106: והזכרתם כי נוסף ינון usw.

[3]) Vgl. Saadja's Bericht bei Bornstein, S. 77, Z. 2 von oben: ויכתבו אליו בספר השני . . . נבחרה לנו שופט.

[4]) Vgl. Bornstein, S. 105: וכתבנו אליכם באמת לא במרד ולא במעל ובאו אגרותיכם בלשון כבוד וכיבדנו אתכם.

[5]) Vgl. a. a. O. Z. 1—2 oben.

[6]) Vgl. S. 107, Z. 6 fgg.; vgl. auch die erste Antwort Ben Meir's, Bornstein a. a. O., S. 63—64.

[7]) Vgl. Bornstein, S. 104, Z. 5—6.

[8]) Vgl. ebendort, Z. 7—8.

Lehrer, wahrscheinlich an die Gemeinden der Diaspora gerichtet, zukommen ließ[1]).

Noch gaben die babylonischen Lehrer die Hoffnung auf ein Einlenken Ben Meir's nicht auf und richteten abermals geharnischte Schreiben an diesen, zum Teil jedoch noch mit gutgemeinten Mahnungen[2]). Von diesen ist uns im Original nichts erhalten[3]) und wir können uns hiervon, wie von Ben Meir's Antwort, nur weniges aus Saadja's Bericht rekonstruieren. Höchstwahrscheinlich haben, da alle weiteren Versuche, eine Verständigung herbeizuführen, fehlschlugen[4]), die Babylonier den ihrem Gegner angedrohten Bann über ihn verhängt[5]), worauf jener mit der gleichen

---

[1]) Vgl. Bornstein a. a. O. S. 105: עד אשר באו האגרות האחרונות אשר שלחם אלינו עדת ישראל עדיני ריף והגיעם בניק מרי אהרן בירב עמרם נ״ע משיע הדור אשר לא רצה אוני לסיר מחקי ה׳ usw. Unter diesen Briefen sind wohl nicht die Sendschreiben an Ben Meir zu verstehen, da sich die babylonischen Lehrer doch keineswegs eines Parteigängers des Gegners zur Übermittlung der Briefe bedient haben werden.

[2]) Vgl. die schöne Stelle, die vielleicht dem dritten Schreiben angehört, bei Bornstein, S. 77 Ende: בנה אל אחריתך ואל אל יסיתך אם עתה תבוש ולא תכלם עד עולמים.

[3]) Epstein in Hagoren a. a. O., S. 140 und ebendort Anm. 1, meint, daß das in Saadyana Nr. IV, S. 16 fgg. und bei Bornstein a. a. O., S. 87 ff., abgedruckte Stück einen Teil des dritten Sendschreibens bildete; indessen ist dessen ganzer Ton, der rein lehrhaft gehalten ist, und zudem von Ben Meir respektvoll als vom ראש ישיבה spricht, ganz im Gegensatz dazu gehalten. Höchstwahrscheinlich ist dieses Sendschreiben ganz am Anfang der Bewegung, noch bevor Ben Meir irgend einen Schritt getan hatte, ergangen, wie Bornstein, S. 87 am Ende der Vorbemerkung, mit Recht bemerkt. Vielleicht ist es gar ein Teil des Briefes, dessen Ende zuerst Harkavy a. a. O., S. 213, Z. 1—5 von oben, veröffentlicht hat.

[4]) Daß solche Versuche gemacht wurden, geht aus Saadja's Bericht hervor, bei Bornstein, S. 78, Z. 15—16: ויתנו את ידם עוד לשלום בטובוני לבלתי ידח נדח אין פרץ ויוצאת.

[5]) Vgl. ebendort, S. 75, Z. 18: עלם הצמיתו אותו. Mir erscheint allein Bornstein's Auffassung richtig gegenüber der von Epstein, der es als Arabismus im Sinne von »schweigen machen« betrachtet. Derartige Arabismen liegen Saadja's hebräischem Stil fern.

Maßregel geantwortet haben dürfte[1]). Sie taten ihre Pflicht, indem sie alle Gemeinden eindringlichst davor warnten, sich Ben Meir anzuschließen[2]). Um aber allen Vorkommnissen vorzubeugen, ließen sie von Saadja ein Sefer ha-Moadim ausarbeiten. Damit dieses überall die gebührende Würdigung finde, verfaßte er es mit Punktation und Accentuation, gleich den biblischen Büchern[3]). Dieses Werk, von dem sich drei Fragmente erhalten haben[4]), und das auch den Titel Sefer ha-Sikkaron, ס' הזכרון, führte[5]), sollte von jetzt an im Elul eines jeden Jahres gelesen werden[6]). Auch diese Schrift ist, nach den uns erhaltenen Resten zu urteilen, in stilistischer Hinsicht bemerkenswert; allerdings erscheint uns Saadja's Stil etwas schwerfälliger als der Ben Meir's. Es ist natürlich, daß auch Saadja, so schmählich angegriffen, seinem Gegner mit herben Worten und teilweise mit Verwünschungen[7]) entgegentritt; so nennt er ihn in Hinblick auf seinen Namen מאיר einmal המחשיך[8]), ein anderes Mal, seinen Namen selbst anwendend: הממאיר »den Fluch bringenden«[9]). Es wurde auch eine Abschrift des Werkes überallhin in der Diaspora verbreitet[10]). Ferner wurden vom

---

[1]) Das geht aus den Bericht von Sahl ben Mazliah, bei Pinsker. Likkute Kadmonijot, Beilagen S. 36, hervor: וקללו אלו לאלו ונדו אלו לאלו

[2]) Vgl. bei Bornstein a. a. O., S. 78, Z. 10—11.

[3]) Vgl. Saadja's eigene Mitteilung im ס' הגלוי, bei Harkavy a. a. O., S. 150, Z. 20—23. In dem von Schechter veröffentlichten Fragmente finden sich noch winzige Reste der Punktation.

[4]) Gesammelt bei Bornstein, S. 72—81.

[5]) Vgl. a. a. O. S. 79, Z. 9; אבל נכתוב ס' זכרון.

[6]) Vgl. a. a. O. S. 72–73, Z. 10–11: וכל א"ש אשר ידבנו לבו יקרא את מעשיו בקצם באלול היא החדש הששי לפני בא החגים. Wegen der LA. בקצם vgl. ebendort S. 73, Anm. 1.

[7]) Vgl. den Schluß bei Bornstein S. 81.

[8]) Vgl. S. 72, Z. 6, S. 78, Z. 16.

[9]) Vgl. a. a. O. S. 76, Z. 20, S. 79, letzte Zeile.

[10]) Vgl. a. a. O. S. 80. [ונחתב] הספר בטבעת הנשיא העד עליו עדים מן האדירים גלוי לכל דעם להפיץ בכל הארצות את משנה הספר להרים מכשול מדרך העם.

Exilarchen selbst die grundlegenden Unterschiede zwischen dem System der allgemein recipierten »vier Pforten« und den von Ben Meir eingeführten auch schriftlich niedergelegt und der Gesamtheit zur dauernden Erinnerung übergeben[1]).

Saadja selbst hat diese Bewegung, außer der Verunglimpfung durch Ben Meir, noch den Schmerz bereitet, daß einige seiner Schüler in Egypten, und mit ihnen vielleicht auch ein weiterer Kreis daselbst, durch die Vorgänge in dem benachbarten, auf Egypten oft einwirkenden Palästina veranlaßt wurden, den Festsetzungen Ben Meir's zu folgen, zumal sie durch Berichte aus Babylonien über eine auch dort erfolgte Stellungnahme für jenen in größerem Umfange irregeleitet worden waren[2]). Saadja erfuhr dies durch Briefe, die die Schüler, ein gewisser Salomo, Alî und der Sohn eines R. Esra, an den Gaon und an einen gewissen Abû Fadhl gerichtet hatten. In einem vom Freitag dem 11. Tebeth, wahrscheinlich des Jahres 4683, an die Schüler erlassenen Sendschreiben gibt er der Hoffnung Ausdruck, daß sie wohl nur in der Verwirrung gehandelt haben, und, indem er ihnen zugleich Abschriften der Sendschreiben des Gaon wie des vom Exilarchen selbst verfaßten ס' זכרון übersendet[3]), verbindet er damit die eindringliche Mahnung, besonders das Schreiben des Gaon wiederholt zu lesen und ihm selbst bald mitzuteilen, wie sie sich nunmehr verhalten.

Der so tiefgehende Erregung hervorrufende Streit war somit beendet. Das Aufflackern der palästinensischen Selbstständigkeitsbestrebungen erlosch alsbald, zumal in den babylonischen Hochschulen statt der früheren Eifersüchteleien nunmehr Friede eingekehrt war, so daß die Aufklärung gegen Ben Meir's Bestrebungen nachdrücklich erfolgte und

[1]) Vgl. die folgende Anm.

[2]) Vgl. das von Hirschfeld in JQR XVI, S. 295 fgg. veröffentlichte Fragment, nebst den Verbesserungen von Jelin ebendort, S. 772—775

[3]) Vgl. a. a. O. S. 296, fol. 2 v., Z. 4—5: ס' זכרון ומגלה לדורות. Dieser Schrift gehört wohl sicher das von Bornstein a. a. O., S. 113—116 veröffentlichte Stück an.

die Leiter der Jeschiboth, obwohl es ihnen unmöglich war, dessen Schriften gänzlich zu unterdrücken[1]), ihn sich selbst überlassen konnten, auch ohne eine, vielleicht zunächst beabsichtigte, Anrufung der Intervention der staatlichen Behörden behufs Absetzung des kühnen Palästinensers[2]).

Das Hauptverdienst in dieser Episode jedoch hatte unzweifelhaft Saadja, der sich als ebenso bewandert in den schwierigsten Aufgaben, wie entschlossen und stilgewandt, gezeigt hatte. Es ist möglich, daß ihm schon im Anfang seines Aufenthaltes in Bagdad als Auszeichnung für seine hingebende Tätigkeit von den Hochschulleitern der Ehrentitel eines Alluf verliehen wurde, der, ursprünglich den Gelehrten der ersten Reihe in der Kalla-Lehrverhandlung reserviert[3]), später verdienten außerbabylonischen Gelehrten zuerteilt wurde[4]); als solcher unterzeichnet er einen seiner Briefe in dem Kalenderstreit und ferner seine Zusammenstellung der 613 Gebote[5]).

Wir sind nun über die einzelnen Phasen von Saadja's fernerer Tätigkeit vom Jahre 922 ab nicht genau unterrichtet, ebenso wenig wie über die seit seinem Verlassen Egyptens bis zum Eingreifen in den Kalenderstreit. Indessen ist anzunehmen, daß Saadja wohl nachher seine Sehnsucht nach seinen Angehörigen und Schülern durch die Rückkehr nach Egypten befriedigt haben wird, wo er doch jedenfalls noch im Jahre

---

[1]) Vgl. Saadja bei Bornstein a. a. O. S. 79, Z. 8—9: לא נוכל לבער את כל כתביו מן החוץ והחדר, und in dem, wohl vom Exilarchen herrührenden Fragment, S. 116, eine ganz ähnliche Stelle, und ebendort Z. 19: ועוד אפשר כי ננסחו אגרותיו בתוך העם.

[2]) Vgl. Saadja a. a. O. S. 79, Z 3–5: ויניחו אותו ליום נקם ועברה השמיד לכל מדיח ולא התעשתו לקחת אגרות מאת המלך להסירו.

[3]) Vgl. Monatsschrift 1908, S. 340, und Poznański in Hakedem II, S. 94—95.

[4]) Vgl. ebendort S. 96 und die darauf folgende Zusammenstellung aller Allufim oder Resche Kallah.

[5]) Vgl. a. a. O. S. 108 und S. 109, Anm. 1 betreffs der Bezeichnung אלוה ישועה.

926 das Kitāb al-Tamjîz verfaßt hat, aber auch öfters Reisen nach den östlichen Ländern unternommen haben wird. Es läßt sich wohl mit einiger Sicherheit behaupten, daß auf diesen ausgedehnten Reisen Saadja Kenntnis erhalten hat sowohl von den in Westasien noch aus dem vorigen Jahrhundert nachwirkenden Haeresieen, die zum Teil von den einen eigenen Weg gehenden Ketzern verbreitet wurden, als auch von Angriffen solcher Karäer, die in dogmatischer Beziehung über den Rabbinismus den Stab brechen wollten. Als das Heimatland solcher haeretischer Bestrebung galten von jeher Persien und das angrenzende Afghanistan, zumal wir wissen, daß auch Anan, bevor er als Prätendent um das Exilarchat auftrat, in ersterem Lande geweilt hatte.

Von besonders schädlicher Wirkung hatten sich die Bestrebungen eines unter dem Namen חיוי הבלכי bekannten, sehr kühnen Kritikers der Bibel erwiesen, als dessen richtiger Name nunmehr Ḥ a j a w e î h aus Balch gilt[1]). Unter dem ganz besonderen Einfluß der gerade dort durch die Schriften der Magier und Anhänger der Lehre des Zarathustra emporwuchernden Angriffe auf die Bibel einerseits, und andererseits infolge der damals auch in intelligenten islamitischen Kreisen stark herrschenden Kritik an den im Korân vorkommenden Widersprüchen, hat Ḥajaweîh ein 200 Einwürfe gegen die heilige Schrift enthaltendes Werk verfaßt[2]). Es waren zu jener Zeit auch Juden mitunter Mäcene solcher »Freigeister«; so wird uns von einem Abû Isa ben Levi aus Ahrâs berichtet, daß der bekannte islamitische Häretiker Ibn Al-Rawendi, dessen Werke auch noch später in jüdischen Kreisen benutzt waren, in dessen Hause seinen Studien lebte[3]). In einer solchen Umgebung lebte und wirkte

[1]) Den Nachweis hierfür erbringt P o z n a ń s k i in seiner ebenso gründlichen, wie aufschlußreichen Abhandlung: חיוי הבלכי im Hagoren VII (Berdyczew 1908), S. 112—137, der wir hier auch fast durchgehends folgen; vgl. daselbst, S. 113 und bes. Anm. 3.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 128—131.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 128—129.

Ḥajaweîh im letzten Drittel des neunten Jahrhunderts[1]. Seine Ketzereien waren derartig verbreitet, daß sie sogar in die Schulen Eingang gefunden hatten und man für die Kinder Lehrbücher nach diesem System zusammengestellt hatte, wie, nach Abraham Ibn Daûd's Bericht, Saadja selbst es bezeugt hat. Unter den von Hajaweîh erhobenen Einwürfen befanden sich sicher auch solche gegen die Echtheit des Textes der Thora, wie überhaupt solche Probleme, die eine unheilvolle Verwirrung anzurichten geeignet waren, und die damals noch vielfach die denkenden Kreise beschäftigten. Nur sehr weniges ist uns aus zeitgenössischen und späteren Berichten über den Inhalt der Kritik Ḥajaweîh's erhalten. So weit unsere Kunde reicht[2], erstreckte sie sich in dogmatischer Hinsicht außer den Fragen, warum Gott den Wohnsitz seiner Herrlichkeit von den Engeln unter die Menschen verlegt hat, und, wieso er an Opfern u. dgl. Gefallen finden könne[3], auch noch über die Praeexistenz der Welt, die Negierung der menschlichen Willensfreiheit; sie behandelte ferner Zweifel an der göttlichen Allwissenheit und und Treue, an den Geboten und Wundern, sucht Mose's, Stellung herabzuwürdigen und auch Widersprüche in den Erzählungen der Bibel nachzuweisen.

Wie es scheint, hat Ḥajaweîh auch die Konsequenzen seiner Theorie gezogen und eine seinem System entsprechende Bibel zu Zwecken der Volks- und Kinderbelehrung verfaßt[4].

---

[1]) In seinem ס׳ הגלוי, bei Harkavy a. a. O., S. 176, berichtet Saadja von seinem polemischen Werk gegen diesen Ketzer und bemerkt dabei: אשר ספרו קם בין אנשי אמתנו ששים שנה. Andere Belege für diese Zeitansetzung vgl. ebendort S. 147.

[2]) Vgl. die Zusammenstellung bei Poznański a. a. O, S. 116—125, wo auch die einzelnen externen Quellen der Anschauungen Ḥajawehî's nachgewiesen werden.

[3]) Vgl. hierüber Saadja, Emunot we-Deot Traktat III, Kap. 10. Mit Recht weist Poznański, a. a. O., S. 125 darauf hin, daß nicht auch die anderen acht dort erwähnten Einwürfe von Ḥajaweî'h herrühren, wie Graetz Gesch. Bd. V[3], S. 465, annimmt.

[4]) Vgl. Poznański a. a. O., S. 132.

Diesen noch zu seiner Zeit vielfach verbreiteten Irrlehren trat nun Saadja in einem Werke entgegen, das er nach dem Zeugnis eines Späteren aus Furcht vor Verfolgung durch die Magier, in der diesen unzugänglichen hebräischen Sprache verfaßte[1]), während er sonst sich des Arabischen bediente. Vom Original dieses in Reimprosa geschriebenen Werkes, ist uns, außer einem ganz kurzen, von ihm selbst herrührenden Zitat[2]), ebenso wenig etwas erhalten, wie von Ḥajaweih's Schrift selbst. Immerhin ist anzunehmen, daß diese vielleicht noch am Ausgang des 12. Jahrhunderts in Bibliotheken vorkam, und, daß sie vielleicht noch Abraham Ibn Esra gekannt hat[3]).

Wenn auch berichtet wird, daß Saadja diejenigen, welche im Sinne des Ketzers lehrten, zur Einstellung ihrer Tätigkeit gezwungen habe[4]), so konnte er es doch nicht hindern, daß die herben Kritiken gegen die Bibel, obgleich sie nicht mehr das öffentliche Interesse so sehr in Anspruch nahmen, dennoch in manchen schriftstellerischen Erzeugnissen noch fast nach eineinhalb Jahrhunderten sich bemerkbar machten, mit teilweise direkter Anlehnung an Ḥajaweih, von denen besonders ein, allerdings nur fragmentarisch erhaltenes, in Reimen geschriebenes, besondere Beachtung verdient[5]).

---

[1]) Vgl. die Mitteilung des fälschlich dem Bahja Ibn Pakuda zugeschriebenen Ma'ani al-Nafs, bei Poznański a. a. O., S. 117—118.

[2]) Vgl. das Zitat in Juda b. Barsillai's Jezira-Kommentar, S. 21, Z. 32 fgg. und Kaufmann ebendort, S. 334.

[3]) In einer alten, aus der Genisa stammenden und dem Ende des 12. Jahrhunderts angehörenden Bücherliste, JQR. XIII, S. 54, Nr. 71 wird ein Band: [illegible] zitiert, worin aber Poznański, ebendort S. 329, eher die Schrift Saadja's gegen Ḥajaweih vermutet. Indessen ist nicht einzusehen, warum nicht noch damals die Schrift des Häretikers ebenso in jüdischen Kreisen in Gebrauch gewesen sein sollte, wie noch wenige Jahrzehnte vorher die des arabischen Freidenkers Ibn Al-Rawendi, vgl. Poznański in ZHB. X, S. 143 und auch Hagoren a. a. O., S. 131, Anm. 3.

[4]) Vgl. Abr. Ibn Daûd a. a. O.

[5]) Es ist dies das zuerst von Schechter in JQR. XIII, S. 358–369, aus der Geniza u. d. T.: The oldest collection of Bible Difficulties by

Vielleicht derselben Gegend, wie der Ketzer Hajaweîh, entstammte ein heftiger karäischer Gegner Saadja's, der zum Teil auch als Haeretiker betrachtet wird, Ibn Sakaweîhi[1]). Dieser Gegner Saadja's ist wohl jedenfalls zu seiner Polemik durch dessen bisherige antikaräischen Schriften veranlaßt worden und hat seine Angriffe in einem: כתאב אלפציחה »Buch der Beschämung« betitelten Werk niedergelegt. Dieses enthielt 10 verschiedene Angriffspunkte[2]), darunter auch einige theologischer Art, die aber beispielsweise in Bezug auf den von Saadja bekanntlich streng vermiedenen Anthropomorphismus anstößige Stellen enthalten haben mögen[3]), weswegen der Verfasser auch als »Min« gelten mochte[4]). Gegen

---

a Jews, veröffentlichte Stück, das dann auch D. Kahan in Hagoren V, S 13—42, u. d. T. שאלות עתיקות mit vokalisiertem Text, aber sehr fehlerhaft, (vgl. Porges in JQR. XX, S. 199—200) abgedruckt hat, wobei er in der vorhergehenden Einleitung einen Eleasar b. Asarja als Verfasser herausgefunden zu haben glaubt. Mit Recht bemerkt Pozn. a. a. O. S. 137, gegen Porges, — der in JQR. XIV, S. 129—133, es als Pamphlet lediglich gegen die Massoretenschulen in Palästina auffaßt, — daß dieses nur nebensächlich gegenüber der allgemeinen Bibelkritik in Betracht kommt. Nach Poznański, der, a. a. O., S 134—135, manche Parallelen mit Hajaweîh's Kritik in sachlicher und stilistischer Hinsicht nachweist, gehört das zu Palästina vielfache Beziehungen enthaltende Werk spätestens der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts an, und die Zugehörigkeit zum Gedankenkreis Hajaweîh's kann auch durch die neuesten Darlegungen von Porges in JQR. XX, S. 187 fgg., der den Verfasser durchaus als bibel- und talmudgläubigen Juden hinstellen will, nicht erschüttert werden. Zudem ist zu erwägen, daß um diese Zeit eine derartige intensive Massoretentätigkeit in Palästina nicht mehr bestanden hat.

[1]) Vgl. über ihn zuletzt Poznański in »The karaite literary opponents of Saadja Gaon«, S. 4—8. Die Zweifel an seiner persischen Herkunft bei Poznański JQR. X, S. 254, Anm. 1, erledigen sich durch das talmudische Wort: לא ראינו אינה ראיה.

[2]) Vgl. Poznanski in dem erstgenannten Werk, S. 6.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 5.

[4]) Vgl. das Zitat aus Moses Ibn Esra bei Poznański a. a. O., Anm. 1. Auch aus Juda ben Barsillai's Äußerungen scheint hervorzu-

diese Schrift Sakaweihi's richtete nun Saadja eine Polemik: כתאב אלרד עלי אבן סקויה[1], von der uns noch teils einige Fragmente im Original[2], teils Mitteilungen bei späteren Autoren, erhalten sind, während von dem Werk seines Gegners nur ganz winzige Bemerkungen bei Späteren auf uns gekommen sind. Wie aus Saadja's Darstellung zu entnehmen ist, hat sich Ibn Sakaweihi in seiner Schrift, im Gegensatz zu Anan und Benjamin Nahawendi, bei seinen Angriffen gegen die Rabbaniten gerade der Mischna und des Talmuds bedient, während diese dies deswegen unterließen, weil sie wohl wußten, daß jedes Werk nur nach der Ansicht seiner Anhänger aufgefaßt, nicht aber nach der von seinen Gegnern ihm untergeschobenen Auffassung beurteilt werden kann[3]). Andererseits macht Saadja dem Sakaweihi den Vorwurf, daß er für die gegen die Rabbaniten erhobene Beschuldigung der körperlichen Auffassung Gottes sich nur Beweise aus der Agada, aus den Pijjutim — חזאנה — und anderen, nicht als authentisch geltenden Schriften holt, ohne die Mischna, die halachischen Midraschim und das Targum für das Gegenteil zu beachten[4]). Soweit die uns vorliegenden Fragmente von Saadja's Polemik ergeben, wird darin auch ausgiebig das Thema der Neumondsfestsetzung besprochen, ferner der Begriff des אביב erörtert; alsdann werden die mit dem

gehen, daß Sakaweihi auch als Ketzer galt, da die Polemik gegen ihn in inhaltlicher Verbindung mit der gegen Hajaweih gebracht wird.

[1]) Vgl. Poznański in JQR. X, S. 252—254.

[2]) Zunächst hat Harkavy in JQR. XIII, S. 662—664 etwas veröffentlicht, dann dasselbe Stück aus der Antonin-Sammlung zu St. Petersburg in Hakedem I, S. 124—128 mit hebr. Übersetzung; ferner hat Hirschfeld in JQR. XVI, S. 105—112 ein größeres Stück aus der Genisa ediert.

[3]) Vgl. JQR. III, S. 664, Z. 5, beginnend mit ולעל קדמא אלמבאלגין usw.

[4]) Vgl. ebendort S. 664, Z. 1 fgg.: לם יתשאגל עלי קולה בשי ממא פי אלמשנה ולא אלמבאראת ולא אלתרגום ואנמא אתי בה שעב מן ... [illegible] ... אלמבאראת.

Omer zusammenhängenden Opfer, auch einige Bestimmungen der Reinheit und Unreinheit, resp. der Menstruation, behandelt[1]). Der Ton, den Saadja in diesem Werke anschlägt, ist ein sehr herber und ausfallender. Unter anderem bemerkt er, daß die in Sakaweîhi's Titel für seine Schrift enthaltene Waffe gegen die Rabbaniten sich wider ihn selbst richtet, und darin sich seine eigene Schande kundtut[2]).

Wie es den Anschein hat, war wohl Saadja noch einmal genötigt, gegen Sakaweîhi aufzutreten, da dieser immer wieder ihn mit Angriffen belästigt haben mag, wovon das unter dem Titel: כתאב אלרד עלי אלמתחאמל bekannte Werk Zeugnis ablegt[3]), von dem wir zur Zeit jedoch nur ein sehr geringes Bruchstück besitzen[4]), das fast ausschließlich die Form der Angriffe und der gegnerischen Beweisführung aus der halachischen Literatur betrifft[5]).

---

[1]) Vgl. das von Hirschfeld in JQR. XVI, S. 112 veröffentlichte Stück.

[2]) Vgl. JQR XIII, S. 663, Z. 1 fgg.; XVI, S. 112 Ende. Aus diesen Worten Saadja's erklärt sich auch die Wendung bei Mose Ibn Esra a. a. O.: פי כתאב פצאיח לנפסה

[3]) Vgl. über diese Schrift Poznanski in JQR. X, S. 254—255.

[4]) Veröffentlicht von Hirschfeld in JQR. XVIII, S. 115—117. Ich glaube, diesem betreffs seiner Ausführungen, a. a. O. S. 113—115, daß diese Schrift sachlich mit der gegen Sakaweihi zusammenhängt, beipflichten zu müssen. Zunächst spricht schon einigermaßen hierfür das Wort אלמתחאמל, da תחאמל eine Belästigung, also wiederholtes Angreifen, bedeutet. Alsdann aber ergeben sich auch inhaltlich Beziehungen zwischen beiden Schriften. Man vergleiche z. B. die Bemerkungen Saadja's betreff des Titels Kitâb al-Fadhâih mit den Worten, die er diesem Werk anwendet: פכל הו מן חית יקדר אלאפצאל יכוי הו בנא מטמע אן יכוי פצחה, d. h. daß die Schande, die er seinem Gegner antun will, auf ihn selbst zurückfällt infolge seiner Unwissenheit und Verstocktheit. Vgl. auch die folgende Anm.

[5]) Vgl. Hirschfeld a. a. O. S. 116, Z. 10, wo Saadja ausführt, daß die Gegner der Rabbaniten nur oberflächlich die halachischen Schriften benutzen und leichthin sie widerlegt zu haben meinen, während ihre Angriffe in Wirklichkeit sich als verfehlt herausstellten. Ebenso heißt es in der Schrift gegen Sakaweihi, bei Harkavy a. a. O.,

Wir haben nun noch fernere Beweise dafür, daß Saadja's Schriften Widerlegungen seitens der Karäer hervorgerufen haben, auf die auch er wiederum geantwortet hat. So wissen wir durch eine Randglosse in einer Oxforder Handschrift, wie durch den über die ältere Literatur sehr gut unterrichteten Mose Ibn Esra, daß Saadja ein Werk über die Begründung der durch die Tradition gegebenen Gesetze, — אלשראיע אלסמעיה, im Gegensatz zu den rationellen und Vernunftgesetzen, אלשראיע אלעקליה, — dessen Titel jedoch bei den verschiedenen Autoren schwankt, verfaßt hat[1]. Dieses, gewiß seiner Tendenz nach manche Polemik gegen die Karäer enthaltend, ist nun sicher Gegenstand einer Widerlegung, אלרד, seitens dieser gewesen, worauf Saadja eine Replik, der er den Namen אלכסר, d. h. »Zerbrechung, Erschütterung« gab, geschrieben hat[2]. Leider ist, meines Wissens, nur eine ganz kurze Notiz aus dem ursprünglichen Werk Saadja's bekannt, die eine Identifizierung des in II Kön. 17, 6 genannten Landes חבור betrifft[3]. — Der Vollständigkeit halber fügen wir noch zwei andere Werke Saadja's bei, die wohl auch eine, mehr oder weniger ausgesprochene Polemik gegen die Karäer enthielten. Hier kommt zunächst in Betracht das Werk über

---

S. 662 am Anfang, daß die Gegner einzelne Halachas teilweise angreifen und das ganze Gesetz als widerlegt ansehen usw. Diese Momente erheben die Annahme von der Identität beider Schriften zu größerer Wahrscheinlichkeit.

[1]) Vgl. Poznański JQR. X, S. 259—260 sub (b). — Der richtige Titel ist sicher כתאב אלקיאס עלי אלשראיע אלסמעיה, wie aus der Bücherliste in RÉJ. XXXIX, S. 200, Nr. 29 hervorgeht. Darnach ist die bei Mose Ibn Esra sich findende Bezeichnung כתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה (vgl. das von Kokowzoff, St. Petersburg 1895 in den Memoiren der Oriental. Fakultät veröffentlichte Specimen, S. 219, Z. 3) keine genaue. Vgl. auch Poznański im Anhang zu »The karaite opponents usw.«, S. 99.

[2]) Vgl. die genannte Bücherliste und dazu Poznański in RÉJ. XL, S. 87.

[3]) Vgl. Kokowzoff a. a. O. Z. 2—3.

verbotene Ehen: כתאב אלעריות[1]), wovon uns einiges, das wohl der Einleitung angehört, erhalten ist[2]). In dieser behandelt Saadja, wohl in Anlehnung an die in Lev. 18, 5, gebrauchten Ausdrücke חקים und משפטים, die merkwürdige Stelle in Ezech. 20, 25: וגם אני נתתי להם חקים לא טובים, die er auf zweifache Weise erklärt: Erstens ist eine Inversion anzunehmen und אשר zu ergänzen, d. h. ich gab Gesetze, die für sie nicht gut sind, wie man in ähnlicher Weise einen Knecht, der anstatt des Guten das Schlechte wählt, behandelt[3]). Eine andere Erklärung ist die, daß hier die Bibel im Sinne der Leugner spricht, wie dies auch aus Vers 21: עוד זאת גדפו אותי hervorgeht. — Alsdann wendet sich Saadja zu dem Thema selbst, mit dem, wie er sagt, sich viele beschäftigt haben, darunter auch die Karäer — אלכיארג. — »Jene Partei unter ihnen hat hierin andere Ansichten und stellt Grundsätze auf, aus denen sie verschiedene Abzweigungen des Gesetzes ableiten; hierdurch verleiten sie zur Sünde, da sie das, was die Gesamtheit als Überlieferung von den Propheten erhalten hat, außer Acht lassen[4])«. Was seine Ausführungen betrifft, so will er zunächst seine Ergebnisse darlegen und dann auf die Schlußfolgerungen der Karäer eingehen, um ihre Ansichten und zugleich die Hinfälligkeit ihrer Beweise klarzulegen. Er halte es nicht für nötig, erst das, was diese Neuerer ausgedacht haben, auseinanderzusetzen, um es zu widerlegen, und dann die Meinungen derjenigen, die im Besitz der Wahrheit sind,

---

[1]) Vgl. Poznanski in JQR. X, S. 269 sub (a). — Steinschneider, Arab. Lit. d. Juden, S. 49, rubriziert es unter die halachischen Schriften. Mit Recht bemerkt aber Hirschfeld in JQR. XVII, S. 714, daß man Saadja's Schriften nicht schematisch in exegetische, halachische, polemische und philosophische klassifizieren kann, da ihnen fast allen dieselbe Tendenz und derselbe Plan zu Grunde liegt.

[2]) Veröffentlicht von Hirschfeld a. a. O. S. 716—718; vgl. auch ebendort, S. 713—716.

[3]) Vgl. Hirschfeld a. a. O. S. 716—717.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 717, Z. 14 fgg. beginnend mit: ובעד הדא.

folgen zu lassen. Dieses Verfahren wenden allerdings die Araber in ihren, die religiösen Dispute behandelnden Schriften an, die ihren Glauben gleichsam als einen Schlußstein betrachten, wogegen sie erst alle Meinungen der älteren Religionen anführen und zuletzt auf die ihrige zu sprechen kommen[1]. »Wir Rabbaniten aber haben innerhalb unserer Religion den Vorrang; wir führen von den Propheten an diesen Namen, da wir ihren Lehren folgen und uns für immer an ihre Überlieferungen halten. Jene Abtrünnigen aber weichen auch untereinander ab.« — Des Weiteren ist uns durch das in Jakob ben Simon's hebräischer Übersetzung nun vorliegende Werk des Karäers Jeschua ben Jehuda über verbotene Ehen[2], u. d. T. ס' העריות, eine Aufzählung der Eheverbote zweiten Grades aus Saadja's genannter Schrift erhalten, wobei er sich gegen den von den älteren Karäern zu häufig angewendeten älteren Analogieschluß היקש ausspricht, der zu einer übermäßigen Ausdehnung der Eheverbote führte, dem sogenannten רכוב, gegen den übrigens auch Jeschua selbst energisch Stellung nimmt[3].

Mehr oder weniger polemischen Zwecken diente auch das der Kalenderkunde gewidmete Werk כתאב אלעבור, das auch den Namen: תאריך führte, da es wohl auch Chronologisches behandelte[4]. Vielleicht sah Saadja wegen der vielfach in Betracht kommenden kalendarischen Streitfragen bei den

[1]) Vielleicht zielt hier Saadja hin auf das von Mohammed geprägte Wort, daß er gleichsam »das Siegel der Prophetie« sei.

[2]) Vgl. J. Müller, Oeuvres Th. IX, Nr. 136, S. 171—173 und jetzt auch die Ausgabe dieses Werkes von J. Markon, St.-Petersburg 1908, S. 151—152.

[3]) Poznanski in seinem: Zur jüd.-arab. Literatur, S. 49 und im Anhang zu The Karaite Literary opponents etc., S. 98—99, will das Stück in Saadyana Nr. XVI, wo die sieben schwersten Grade der Eheverbote aufgeführt werden, auch dem כ' עריות zuschreiben. Indessen glaube ich, daß es eher einem halachischen Werke oder gar dem Pentateuchkommentar zuzuschreiben ist.

[4]) Vgl. Pozn. in JQR. X, S. 260 - 261.

Auseinandersetzungen mit den Karäern sich veranlaßt, die Differenzpunkte in einer besonderen Schrift niederzulegen. Leider können wir vom Original dieses Werkes nichts Authentisches nachweisen, da einige uns besonders erhaltene Stücke kalendarischen Inhalts mit ebensolchem Recht dem auch solche Fragen behandelnden Kitâb al-Tamjîz angehören können[1]). In dem einen Fragment, das einen direkten Disput über die Mischna Rosch ha-Schana 21b על שני חדשים מחללים את השבת ethält[2]), widerlegt Saadja ausführlich die Ansicht der Karäer, welche noch nach dem Sichtbarwerden des Mondes den Beginn des neuen Monats rechnen und auch beweisen wollten, daß die Lehrer der Mischna es so hielten. Dem gegenüber führt Saadja aus, daß gerade das Verfahren der Synhedrialmitglieder gegenüber den Zeugen, die sie oft einen Tag hinhielten, der schlagendste Beweis gegen diese Behauptung sei[3]). — Ferner sucht Saadja das Verfahren der Talmudlehrer bei der Untersuchung über die Mondphasen und die Weitermeldung des Monatsbeginns zuerst durch Feuerzeichen, dann durch Boten, als die Feststellung und Beweisführung für ihre richtige Berechnung hinzustellen[4]). Wenn etwa unsere Gegner einwenden wollen, daß die Wahrheit solcher Beweise nicht bedürfe, so erwidern wir darauf:

[1]) Es sind dies die von Schechter Saadyana Nr. IX, S. 30—34, und von Pozn. a. a. O., S. 262—264, veröffentlichten Stücke. Vgl. auch a. a. O. S. 270 fgg. und besonders S. 274.

[2]) Vgl. Saadyana, S. 30 Z. 1 fgg. Das Stück beginnt mit einer später verfaßten antikaräischen Schrift, gleichfalls kalendarischen Inhalts, worin u. a. auch die Berechtigung der Überlieferung und der Tradenten, Verordnungen zu treffen, aus Num. 11, 16 hergeleitet wird, vgl. dort S. 31 Z. 3 fgg., beginnend mit ופי מא אחתג בה. Wahrscheinlich ist es, wie aus S. 32 Z. 10 hervorgeht, eine Anleitung für die Kalenderkunde gewesen. Hieran schließt sich dann Z. 18 fgg. die Abhandlung Saadja's, von der wir hier, nach Z. 21 קאל מולף הדא אלכתאב אן אול מא נעני בה הו אמר אלאעיאד, vielleicht den Anfang haben

[3]) Vgl. S. 33, Z. 25 ff.

[4]) Vgl. ebendort Z. 1—10.

schon die Bibel giebt uns Beispiele davon, daß die Wahrheit noch durch Beweise in Gestalt von Wundern gestützt wurde; so, beispielsweise, als sich die Erde öffnete, um Korah und seine nächste Umgebung zu verschlingen, als Feuer vom Himmel kam, Regen außerhalb der gewöhnlichen Zeit fiel u. a. m. Da es nun zur Zeit unserer Weisen keine Wunder mehr gab, so bediente man sich der umfassenden und klaren Berechnung, und durch Entgegenkommen gegen das Volk suchte man sie geneigt zu machen, um dem, was sie entgegennehmen sollten, die erwünschte Aufnahme zu ermöglichen.

Die hier von uns in extenso gegebenen Ausführungen Saadja's zeigen uns zugleich, wie hoch dessen und des von ihm vertretenen Rabbanitentums Auffassung über der der Karäer stehen. Da erscheint die von diesen so bitter befehdete Tradition nicht als die Fessel für die freie Forschung und die tätige Mitarbeiterschaft des Volkes, sondern, den veränderten Zeitverhältnissen Rechnung tragend, sucht der Gelehrte das Volk in seiner Gesamtheit zu tätiger Teilnahme heranzuziehen und so die Weisheit der Lehrer nicht als etwas Übernatürliches und Wunderbares darzustellen vielmehr im Volk den Eifer für die Erhaltung des Gesetzes wach zu erhalten. Wie abgrundtief erscheint uns dagegen das Karäertum, daß das »Suchen in der Schrift« zwar eindringlich vorschreibt, aber am Buchstaben haften bleibt, und indem es von jeder Überlieferung sich freimachen will, in trockene Verknöcherung und eine gewissermaßen mechanische Auslegungsmethode verfällt, da es für die wirklichen Bedürfnisse des Volkes kein Verständnis hat.

Wir haben bisher Saadja in seinen mannigfachen Kämpfen verfolgt, die ihn uns als den Fels erkennen liessen, an dem die heftigsten Angriffe gegen die Überlieferung erfolglos zerschellten. Auf ihn mußten sich naturgemäß die Augen der maßgebenden Persönlichkeiten in Sura richten,

als es galt, dieser alten Pflegestätte der Wissenschaft wieder ein Oberhaupt zu geben, das ihr neues Leben einhauchen sollte. Hatte man doch zuletzt einen ehemaligen Weber, R. Jomtob, mit der Gaonatswürde bekleidet aus Mangel an geeigneten Gelehrten, und nach dessen Tode, wie schon vorher, einen Pumbeditaner eingesetzt, um so dem Streben des ehrgeizigen Kohen Zedek, alleiniger Gaon zu sein und die suranische Hochschule eingehen zu lassen, die Bahnen zu ebnen[1]. Es ist jedoch möglich, daß der Exilarch David ben Sakkai, um das Gaonat durch Vereinigung seiner Machtfülle in einer Hand nicht noch mehr an Einfluß zu stärken, nach dem Grundsatz »divide et impera« handelte und darum auch für Sura wieder ein Schuloberhaupt ernennen wollte. Es war ein würdiger Mann, den der Exilarch zu Rate zog, Nissi Naharwani, der den Frieden zwischen David ben Sakkai und Kohen Zedek herbeigeführt hatte[2], und selbst wegen seiner Blindheit die Würde nicht hatte annehmen wollen[3]. Nissi's Name hatte einen guten Klang, da er als Resch Kalla die nächste Anwartschaft auf das Gaonat hatte, und er außerdem als Paitan, Sprachkenner und vielleicht auch als Kalenderkundiger geschätzt war[4]. Saadja selbst hatte bei seiner früheren Anwesenheit in Babylonien betreffs einiger Worte in seinem Agron den Rat Nissi's[5], dem wir auch ein Sündenbekenntnis verdanken[6], eingeholt, und möglicher-

[1] Vgl. Scherirabrief, ed. Neubauer, S. 39 unten.

[2] Vgl. Neubauer a. a. O. S. 79.

[3] Vgl. Neubauer a. a. O., II, S. 80.

[4] Vgl. über ihn Harkavy, Studien Th. V., S. 115—117 und Hagoren II, S 86—88. Epstein in RÉJ. XLIII, S. 208 will, gegen Harkavy in Studien a. a. O. S. 116, den Jose Naharwani, den Verfasser der ארבעה שערים mit Nissi identifizieren, da schon aus sachlichen Gründen seine Moladberechnung an Babylonien erinnere. Ich verweise noch auf den in RÉJ. a. a. O. S. 209, Z. 11 angewandten Ausdruck כבושה für das Schaltjahr, das ein bei einem Babylonier eher begreiflicher Arabismus ist. Vgl. auch jetzt Poznański in Hakedem II, S. 105—106.

[5] Vgl. Studien a. a. O., S. 70, Z. 8.

[6] Vgl. hierüber besonders Hagoren II, S. 87—88.

weise waren die beiden Gelehrten auch infolge des Kalenderstreites einander näher getreten. Im Interesse des Friedens hatte Nissi allerdings den zwar aus vornehmer Familie stammenden, aber mit nur mäßigem Wissen ausgerüsteten Zemach Ibn Schahîn[4]) vorgeschlagen, da er von Saadja's Selbstbewußtsein und seinem peinlichem Rechtsgefühl[5]) Konflikte mit dem herrschsüchtigen Exilarchen fürchtete. Immerhin spricht es zu Gunsten David ben Sakkai's, daß er trotzdem seine Wahl auf Saadja lenkte, der sich ihm als ein so trefflicher und nicht unbescheidener Helfer im Streit mit Ben Meir erwiesen hatte[6]). Nissi, eigentlich schon vor die vollendete Tatsche gestellt, erklärte dem Exilarchen, er werde der erste sein, der sich dem Manne seiner Wahl unterordnen werde[7]). Wir wissen nun nicht genau, ob Saadja damals gerade in Ägypten weilte[8]), oder sich in der Nähe der Hochschule befand. Indessen ist aus den gehässigen Angriffen seiner späteren Gegner, die ihm gerade die ägyptische Abkunft vorwerfen[9]), zu entnehmen, daß er Babylonien seit geraumer Zeit entfremdet war, also vielleicht aus Ägypten

---

4) Vgl. Neubauer a. a O., S. 80, wo es von ihm heißt בר אבוהון ובר אוריין. Schahin ist jedenfalls Familienname; vgl. Poznański in Harkavy-Festschrift, S. 204—205 Anm. 2.

6) Vgl. ebendort, wo Saadja als ירא חטא geschildert wird.

6) Vgl. besonders das Schreiben Saadja's an seine Schüler in JQR. XVI, S. 296 (fol. v. 2v.), wo er gerade die Tätigkeit des Exilarchen hervorhebt.

7) Vgl. a. a. O. אמר לו ראש גלות כבר נפלה עצתי והסכמתי על רבינו סעדיה פיומי, השיבו נסי עשה מה שאתה חפץ כי בתחלה הראשון שישמע לדבריו וישב לפניו אני הוא ואני אהיה ראש הרוצים בו. So berichtet Scherira bei Neubauer a. a. O. I, S. 39—40: ואייתיה דוד נשיאה למר רב סעדיה בר מר יוסף ולאו מבני רבנן דמתיבתא הוה אלא מן מצרים הוה וידיע בפיומי. Die beiden letzteren Worte wollen besagen, daß er für gewöhnlich als Fajjumite bezeichnet wurde. — Vgl. auch Abr. Ibn Daûd bei Neub. a. a. O., S. 65: ואח״כ שלח לארץ מצרים והביא משם רב סעדיה אלפיומי.

8) Vielleicht ist so zu schließen aus Scherira bei Neub. a. a O.

9) Vgl. hierüber weiter unten.

selbst kam, und als ganz fernstehender galt. Jedenfalls war seine Wahl, da er doch nicht zu den ständigen Kollegialmitgliedern gehörte, etwas Außergewöhnliches. Im Ijar des Jahres 929 fand die feierliche Installierung statt[1]).

Es scheint aber dem bisher als Kämpfer erprobten Manne auch ferner keine Ruhe beschieden gewesen zu sein. Er kam in einen Kreis hinein, wo man zunächst seine geistige Größe als zu überragend fand, zumal er nicht dem Lande entstammte, das die Gelehrsamkeit in Erbpacht genommen zu haben glaubte. Es lebte dort der gelehrte Mebasser ha-Levi ben Nissim ibn עשבה[2]), der mit aufmerksamem Blick sämtliche Schriften Saadja's verfolgte, die darin vorkommenden Versehen zusammenstellte und einer Kritik unterzog, die er jedoch wohl erst nach dem Tode des Gaon, in einem mehrbändigen Werke gesammelt, herausgab, das den Titel אסתדראך אלסהו אלמוגוד פי כתב ראס אלמתיבה אלפיומי, d. h. »Berichtigung der Versehen in den Schriften des aus Fayûm stammenden Gaon« führte[3]). Einen ganz bedeutsamen Rivalen in geistiger Beziehung hatte Saadja an dem reichen und gelehrten Aaron Ibn Sargâdo mit dem arabischen Vornamen Khalâf, der, seinem Beruf nach ein Kaufmann, ein großes Wissen besaß, das er in einem, bisher nur noch aus Zitaten bekannten Pentateuchkommentar und einer Schrift gegen die Annahme von der Präexistenz der Welt niederlegte[4]). Besonders dieser, den

---

[1]) Vgl. Scherira a. a. O. S. 40, Z. 1—2 וסמכוה באייר שנת רל״ט.

[2]) Vgl. über ihn Steinschneider, Arab. Lit. d. Juden, S. 70 § 33 Sein vollständiger Name und der Titel seines Werkes ergeben sich aus Schechters Mitteilung in Saadyana, S. 79. (Vgl. hierzu auch in den Nachträgen.)

[3]) Vgl. Harkavy, Studien V, S. 68. Die Angriffe auf den אגרון vgl. dort S. 70—73, die auf das Kitab al-Wataik in Oeuvres, T. IX, S. XXXVII—XXXVIII. Besonders für Mebasser's Angriffe auf den Pentateuchkommentar kommt als Quelle auch Juda ibn Bal'âm in Betracht.

[4]) Vgl. über ihn zuletzt Steinschn. a. a. O. S. 71 u. Pozn., Zur jüd.-arab. Literatur, S. 47.

Saadja nach dem Zeugnis von Nathan Babli »um das Zehnfache« übertraf, gehörte wohl zu denen, welche seinen Sturz herbeizuführen suchten[1]). Zunächst allerdings scharten sich um ihn sowohl die noch übrig gebliebenen Gelehrten Sura's wie auch die angehenden Kollegialmitglieder von Pumbadita, die wohl begierig der Belehrung des großen Fayumiten lauschten[2]). Gerade die letztere Tatsache, die sogar der eifersüchtig den Vorrang Pumbadita's wahrende Scherira erwähnt, läßt uns das Ansehen ermessen, in dem der neue Gaon stand.

Als Haupt der Hochschule hatte Saadja vor allem die Auslegung des Talmud zu pflegen und Normen für die Ausübung des Gesetzes festzustellen. Von der erstgenannten Leistung des Gaons können wir uns nur aus seinen zahlreichen Bescheiden ein Bild machen, da wir direkte Talmudkommentare von ihm kaum mehr besitzen[3]). Daß Saadja solche verfaßt hat, ist, meines Erachtens, gesichert durch mehrere Zitate, die wohl nur derartigen Werken entnommen sein können. So heißt es Saadyana Nr. 30, S. 59 ausdrücklich in einem von Dosa, dem Sohn Saadja's, ergangenen Responsum: ואמרת אשכחנן בפירושי גאון אביך נ"ע מאן דבא"ק חמ"ץ, was doch wohl auf einen Kommentar zu Pesachim schließen läßt. Ferner läßt vielleicht ibid. Nr. XXXII, S. 60—61, die Erklärung von שמיר einen Kommentar zu Sota annehmen;

[1]) Vgl. Nathan Babli bei Neub. a. a. O. II, S. 80: ונתקנא כלב זה ברב סעדיה מפני שהיה כלב זה בעל לשון ואדם גדול בחכמה וכל שאלות שישאל היה משיב עליהם טעם א׳ ושנים אבל ר׳ סעדיה היה מוסיף עליו עשר ידות והיה מתקנא בו בדבר זה.

[2]) Vgl. Scherira bei Neub. a. a. O. I, S. 80, Z. 2—3: ונכנף מאן דהוה אשתייר מן בניהון דרבנן דמתיבתא ומן עלילי דמתיבין על רבנן דפום בדיתא.

[3]) Der in Jerusalem 1903 von Wertheimer veröffentlichte Komm. Saadja's zu Berachoth ist vielleicht nur als eine von seinen Schülern angelegte Notizensammlung, hauptsächlich lexicalischer Art, anzusehen, in der allerdings manches von Saadja herrührt. Die von Saadja gelieferten Erklärungen zu einzelnen Talmudstellen sind in der 5. Abteilung von Oeuvres T. IX u. d. T. לקוטים zusammengestellt.

es ist auch nicht ausgeschlossen, daß Saadja einen solchen zum Traktat Sabbat oder dessen siebenten Abschnitt, unter dem Titel תפסיר אבות מלאכה, verfaßt hat[1]). Auch eine methodologische Schrift größeren Umfanges, unter dem Titel כתאב אלמדרכל, können wir wohl Saadja zuschreiben[2]); der uns vorliegende Kommentar zu den 13 Deutungsregeln[3]) mag einen Teil desselben bilden.

Sehr groß war die Tätigkeit, die Saadja als Gesetzeslehrer entfaltete. Schon in Ägypten hat er sicher den Grund hiezu gelegt mit einem Werke über הלכות נדה[4]). Ob er nur einzelne Probleme der Halacha behandelt hat, oder ein ganzes Werk über alle Gesetzesbestimmungen verfaßt hat, vermögen wir nicht zu entscheiden.

Die halachischen Schriften Saadja's sind bereits zuletzt von Steinschneider[5]) und Poznański[6]) bibliographisch behandelt worden, wozu noch als Fund aus jüngster Zeit eine Schrift über das Wucherverbot hinzukommt[7]). Erhalten ist

---

[1]) Vgl. die Bücherliste in der RÉJ. XXXIX, S. 200 Nr. 28 und ebendort S. 203, ferner Saadyana Nr. XLVII, S. 128, Z. 1. Da dort auch ausdrücklich die ארבעה שערים mit einem Werke über הלכות נדה לרבנו סעדיה genannt sind, dürfte die Annahme von der Autorschaft Saadja's für dieses Werk recht wahrscheinlich sein. (Vgl. auch in den Nachträgen.)

[2]) Vgl. die genannten Bücherlisten a. a. O. Aus dem in der vorigen Anm. erörterten Grunde halte ich auch die Identifizierung Bachers in RÉJ. a. a. O. S. 204 mit dem S. 199 unten genannten כתאב אלמדכל für ausgeschlossen. (Vgl. auch in den Nachträgen.)

[3]) Zuletzt veröffentlicht von Müller a. a. O. S. 73—83; vgl. auch ebendort S. XXIII—XXXIII. Bekanntlich war dieser Kommentar auch arabisch abgefaßt, wie das genannte Einleitungswerk.

[4]) Er erwähnt dieses im Jezirakomm., ed. Lambert, S. 43.

[5]) A. a. O., S. 48—50.

[6]) a. a. O. S. 41 f.

[7]) Vgl. Hirschfeld in JQR. XVIII, S. 119—120. Sie ist dort betitelt: קול פי אלרבא לגאון פיומי נ״ע. Danach ist, wie Hirschfeld a. a. O., mit Recht vermutet, diese Abhandlung vielleicht ein Teil eines Kompendiums über eine umfassendere Gesetzespartie.

uns von der Fülle des einst vorhandenen verhältnißmäßig nur recht wenig. Vollständig besitzen wir nur die Schrift über das Eherecht, כתאב אלמואריתֿ = ספר הירושות[1]). Größere oder kleinere Bruchstücke haben wir von der Schrift über die Pfänder כתאב אלודאיע oder אחכאם אלודיעהֿ, von der uns das Ende erhalten ist, und worin über die Fälle gehandelt wird, bei welchen die Ersatzpflicht des Aufbewahrenden nicht eintritt[2]). Zum handlichen Gebrauch behufs Orientierung in dringenden Fällen hat Saadja jedenfalls auch einen kurzen Auszug aus dem umfangreicheren Werk veranstaltet[3]). Auch von der Schrift über Zeugenschaft und Dokumente kennen wir, außer einem Zitat in einem späteren Responsum[4]) und bei Saadja's Kritiker Mebasser[5]), nur wenige Zeilen der Einleitung[6]), ohne daß das Geringste über die Materie selbst darin enthalten ist. Wie aus dem Fragment hervorgeht, sollte es einen Teil eines größeren, verwandte Themata behandelnden Compendiums bilden; indesssen haben ihn die dringende Notwendigkeit einer Zusammenstellung dieser Bestimmungen für das Volk und der sich daraus ergebende Nutzen bestimmt, gerade mit dieser Materie zu beginnen[7])

---

[1]) Herausgegeben von Joël Müller in Oeuvres T. IX, S. 1—53 im arab. Original mit hebr. Übersetzung von S. Horovitz.

[2]) In Saadyana Nr. XI u. XII, S. 37—41. Das zweite Stück enthält nur den letzten Teil des vorhergehenden.

[3]) Vgl. T'schuboth ha-Geonim, ed. Harkavy (Studien Th. IV) S. 238, wo in Nr. 456, in einer an Isak Alfassi gerichteten Anfrage, dieses als: מכתצר אלודיעהֿ zitiert wird.

[4]) Vgl. ebendort, Nr. 251, S. 108—109.

[5]) Vgl. Harkavy in den Nachträgen zur Einleitung von Oeuvres T. IX, S. XXXVII–XXXVIII, sub Nr. 2.

[6]) Vgl. Hirschfeld in JQR. XVI, S. 299.

[7]) Vgl. ebendort: קאל נאטמה הדא גז מן אגזא אלפקה אלדי אנא עתיד לתאליפה לכני ראית אן אסבק בהדא אלגזו למא שהדת מן שדהֿ חאגהֿ אלאמהֿ אליה ועמם מא תנתפע בה. Von der Wichtigkeit gerade solcher Zusammenstellungen zeugt es auch, daß schon der Gaon Hai b. David ein ס' השטרות verfaßt hat, von dem Harkavy in חדשים גם.

:hließlich ist von den die Jurisdiktion behandelnden Ge-
enständen noch der Anfang der Abhandlung über das
nsverbot zu erwähnen[1]). — Eine vollständigere Übersicht
ber Saadja's juridische Schriften würden wir aus einer
ößeren Erschließung der betreffenden Werke des sehr
oduktiven Samuel ben Ḥofni gewinnen, der Saadja sehr
t zitiert[2]).

Was das Rituale betrifft, so ist von den uns teil-
eise erhaltenen Schriften zu nennen ein Werk über die
:hlachtregeln, wovon aber Saadja selbst auch einen Auszug
eranstaltete; aus beiden ist uns je ein Zitat erhalten[3]).
erner über T'refoth, כתאב אלטרפות, wovon auf uns ein in
abischen Lettern geschriebenes Fragment gekommen ist,
ıs die Teile der Lunge behandelt[4]), während sonst noch
einem späteren Responsum etwas daraus zitiert wird[5]).

Die halachischen Schriften Saadja's chronologisch zu
dnen ist ziemlich gewagt, da uns hiezu eine Handhabe
eder in den wenigen uns erhaltenen, noch in den Schriften
nderer, geboten ist. Vielleicht läßt sich annehmen, daß
nige das Ritual behandelnde Schriften, wie wir es von
er über die Menstruation mit einiger Wahrscheinlichkeit
ıgen können, schon in Ägypten entstanden sind, während
e Werke juridischen Inhalts möglicherweise der Zeit
eines Wirkens als Gaon, als er zugleich oberster Richter
ar, ihre Entstehung verdanken. Man könnte, wenn
er Schluß nicht zu kühn erschiene, dies auch daraus fol-
ern, daß die einzige uns vollständig erhaltene, das Rechts-
ebiet betreffende Schrift, das כ׳ הירושות, in seiner Anlage,

ישן Nr. 9, Beilage zu הפסגה Bd. III (Wilna 1896), S. 45—52 einen
eil veröffentlicht hat.

[1]) Veröffentlicht von Hirschfeld a. a. O. XVII, S. 120.

[2]) Vgl. hierüber Harkavy a. a. O. S. XXXVIII, sub Nr. 3.

[3]) Vgl. a. a. O. S. XXXVII, sub Nr. 1.

[4]) Vgl. Saadyana Nr. XLIX, S. 132—133. Der Text ist vielfach
ıne diakritische Punkte.

[5]) Vgl. T'schuboth ha-G., ed. Harkavy, Nr. 331 S. 158.

besonders aber der Terminologie, den entsprechenden Werken mohammedanischer Rechtslehrer nachgebildet zu sein scheint[1]); dem islamitischen Einfluß dürfte aber Saadja gerade in Babylonien, wo dieser am stärksten war, zugänglich gewesen sein.

Zu den in Babylonien entstandenen Schriften, die auch zum Teil in das halachische Gebiet gehören, ist auch der Siddur zu rechnen[2]), da er nicht nur die Stammgebete und Pijjutim, sondern auch die das Gebetritual betreffenden Vorschriften enthält; der Titel desselben lautete: כתאב אלצלואת ואלתסאביח[3]). Aus dem Werke sind uns bis jetzt nur eine große Anzahl von Zitaten bekannt. Hoffentlich erhalten wir nun bald alles davon Vorhandene nebst Ergänzungen aus Genisafunden durch die schon lange vorbereitete Ausgabe von J. Bondi. Ein besonderes poetisches Stück daraus ist uns längst bekannt, nämlich eine sogenannte Ashara zum Wochenfest, eine Aufzählung der 613 Gebote in mehrfacher gerader und umgekehrter alphabetischer Reihenfolge[4]). Dieser Partie ließ vielleicht Saadja einen sogenannten רשות vorangehen, in dem er die Gebote in 24 Gruppen einteilt, und wovon uns aus einer fragmentarischen Erklärung des letzten suranischen Gaon, Samuel ben Hofni, die ersten acht Gruppen erhalten sind[5]). — Von liturgischen Stücken liegen uns nun

[1]) Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 48, Goldziher in RÉJ. XXXVIII. S. 270—271.

[2]) Vgl. hierüber zuletzt J. Bondi, Der Siddur des R'Saadja Gaon, Frankf. a. M. 1904. Den Nachweis von der Entstehung des Werkes in Babylonien erbringt Bondi a. a. O. S. 9.

[3]) Die Einleitung war wohl auch besonders in einem כתאב מוגז אלצלא״ vorhanden. Vgl. die Bücherliste in RÉJ. XXXIX, S. 200 Nr. 36 u. Saadyana Nr. XLVII, S. 128 Z. 3.

[4]) Zuletzt veröffentlicht in Oeuvres IX, S. 57—69. Vgl. auch ebendort S. XVIII, fgg.

[5]) Vgl. Saadyana Nr. XV, S. 43.

eine Anzahl sonst nicht bekannter Dichtungen Saadja's vor[1]), darunter eine Erklärung der Tefilla in arabischer Sprache[2]). Bemerkenswert ist ferner, daß wir jetzt Saadja als Verfasser der mit den Worten אבלה נפשי beginnenden Selicha für den Fasttag des Gedalja kennen lernen[3]), wie auch eines Klagerufes in einem liturgischen Stück für Purim oder den Esther-fasttag, wo es heißt: שכנתי עתה עם אהלי קדר ומשכנות רשעים[4]).

Betrachten wir nun die halachischen Schriften Saadja's näher, so finden wir, daß sie an methodischer Anordnung, wie an ausführlicher Darstellung, die Compendien seiner Vorgänger hierin, des R. Jehudai Gaon und Simon Kajjâra, bei weitem übertrafen[5]). Es zeigt sich hier der wissenschaftlich gebildete Systematiker, der, zugleich mit dem ihn erleuchtenden philosophischen Sinn, auch die Halacha als Gegenstand des Denkens hinstellt und auch dadurch die Tradition hoch über die teils willkürlich schaltende, teils durch sklavisch treue Auffassung des Bibelwortes eingeengte Gesetzes-

---

[1]) Über die bisher bekannten synagogalen Poesieen Saadja's vgl. Zunz, Literaturgesch. S. 95—98, Landshuth, Ammude Aboda S. 286 ff. Eine bisher nicht bekannte Aboda Saadja's veröffentlicht Elbogen, Studien usw., S. 122—125. Bisher nicht bekannte Liturgieen Saadja's sind u. a.: Saadyana Nr. XVII, S. 45—46, ein Ofan für Pessah, beginnend ראה על עב קל לקלקל עקלתון, XVIII, S. 47 ein Silluk für Jomkippur קדושת ה' אלהינו, Nr. XXII. S. 48—49, eine Selicha für denselben Tag, beginnend mit אבוא בגבורות אדיר, ferner in Nr. XXIII, S. 52—53 ein in längere alphabetische Stücke zerfallender Pijjut, der den Titel führt: אעדאד אחראף אלמקרא, d. h. Aufzählung der Buchstaben, beginnend mit den Worten: אהל מכון בניני.

[2]) Saadyana Nr. XXV, S. 52.

[3]) Nr. XVIII, S. 46.

[4]) A. a. O. Nr. XLIII, S. 49—50, beginnend mit: אלצוני לאומי כשד אלקשי להי. Schechter hält es für eine Liturgie zu Purim, während der Inhalt und Über- wie Nachschrift אל מלך es als Selicha für den Esther-Fasttag erscheinen lassen.

[5]) Vgl. auch Müller, Oeuvres IX, S. X. Indessen ist dessen Behauptung, daß Saadja, gleich Maimonides, weder Autoren noch Talmudaussprüche anführe, zu allgemein gehalten, da z. B. im Fragment des ס' השטרות sich viele Zitate finden.

Auslegung der Karäer hinaushebt. So läßt er der Abhandlung über Zeugenschaft und Dokumente eine philosophische Betrachtung über das Recht vorangehen, welches das höchste der durch Erkennen anzueignenden Dinge sei; dieses Rechtsgefühl besitze besonders derjenige, der mit einem von allen Anfechtungen unbeirrten Verstand begabt sei, und es sei ausgeprägt bei denen, deren Seele sich davon leiten lasse. Diese Bestimmung des Rechtes, die bei allen Gelehrten verbreitet ist, bestätige auch das Wort der Schrift in Prov. 8, 9. — Bezeichnend für die klare Rechtsauffassung Saadja's, die auch durch keine dogmatische Erwägung beeinflußt ist, ist eine Äußerung in der Schrift über Pfänder. Dort sagt er[1]), in Ausdeutung der Bestimmung, daß bei einem Verlust durch Angriff von einem reißenden Tiere der Aufbewahrende nicht haftbar ist, folgendes: Der Eigentümer kann nicht sagen: wenn du selbst herbeigeeilt wärest, würde Gott dir Gelegenheit zur Rettung gegeben haben, wie David von sich rühmt I Sam. 17, 36), daß er dem Löwen und Bären die Beute entrissen habe, denn das seien außergewöhnliche Wunder. — Im Talmud, Baba mezia 83a, wird von Rab erzählt, daß, als Rabba bar bar Chana an den von ihm gemieteten Trägern, die ihm ein Faß zerbrochen hatten, sich schadlos halten wollte, er diesen nicht nur zur Zurückgabe des ihnen genommenen Gewandes anhielt, sondern auch zur Auszahlung des bedungenen Lohnes, mit Hinweis auf Spr. 2, 20. Hierzu bemerkt Saadja in derselben Schrift[2]), daß man wohl dieses, was unsere Weisen דרך טובים und ארחות צדיקים nennen, befolgen sollte; jedoch habe eine solche Entscheidung nicht der Richter zu treffen, sondern sie stehe allein dem Eigentümer zu. Der Richter müsse, wie es in Lev. 20, 15 ausgesprochen ist, in seinem Urteil sich vor

[1]) Vgl. das Fragment in JQR XVI, S. 299 die Stelle beginnend mit נאצל אלחק אשרף אלמעלומאת u. s. w.

[2]) Vgl. Saadyana Nr. XI, S. 37, Z. 16—38, Z. 20 oben.

jedem Übermaß zurückhalten, er dürfe weder Unrecht tun noch falsches Mitleid haben[1]).

Es ist nun nicht zu verwundern, daß ein in jeder Beziehung geistig so hochstehender und von einem tiefinnerlichen Rechtsgefühl erfüllter Mann in der Umgebung vielfach die Rücksicht gegen andere außer Acht lassender und kleinlich denkender Menschen alsbald Anstoß erregen mußte. Zwei Jahre nur bestand ein leidliches Verhältnis zwischen dem Gaon und dem Exilarchen, bis eine Rechtsverletzung des letzteren, wobei auch sein eigenes Interesse in Betracht kam, und die Saadja nicht gutheißen mochte, den von diesem auch jetzt noch vermiedenen Konflikt herbeiführte[2]). Der Gaon hatte[3]) wiederholt eine Erklärung seiner Weigerung zu umgehen sich bemüht, jedoch infolge der Beschwörung der Abgesandten des Exilarchen seine Bedenken geäußert. Auch den zuerst von Juda, dem Sohne David's, in Ehrerbietung[4]) gemachten Versuchen, ihn umzustimmen, widersetzte sich Saadja, bis jener sich zu Drohungen hinreißen ließ, die Saadja's Umgebung auch zu Tätlichkeiten gegen Juda reizten. Nun entsetzte der Exilarch den Gaon seines Amtes, indem er ihn zugleich in den Bann tat, und den aus einer alten Geonimfamilie stammenden[5]), jedoch sehr

---

[1]) A. a. O. S. 39 (Bl. 2 v.) Z. 9 fgg.: אלא אן הדה אלפריצה עלי אלמאלך לא עלי אלחאכם ליכון אלחאכם לא יזיד ולא ינקץ ולא ירתי ולא יחיף לקולה לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל.

[2]) Bekanntlich mußten die Geonim die gerichtlichen Entscheidungen der Exilarchen bestätigen; vgl. Monatsschr. 1908 S. 336, Anmerkung 2.

[3]) Die Darstellung nach Nathan Babli bei Neubauer a. a. O. II, S. 80—81.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 81, wo es heißt, daß Juda dem Saadja nicht die Worte seines Vaters: חתום ואל תהי שוטה übermittelte, vielmehr: אמר לו בבקשה ופיוסין שיחתום את השטרות כדי שלא תהא מחלוקת ביני ובין אבי בדבר זה.

[5]) So wird Josef in einem Pamphlet gegen Saadja — siehe weiter unten — bei Harkavy, Studien Th. V, S. 228 Anm. 9 genannt, da er von Natronai ben Hilai abstammt.

jungen und unreifen Josef ben Jacob, mit dem Beinamen Bar Satia[2]), zum Leiter der Hochschule ernannte, während wiederum Saadja den Josia, genannt Hassan, einen Verwandten des David[3]), zum Exilarchen erwählte. Obwohl der Gaon die reichsten Männer Bagdad's, darunter auch Isaak und Sahl, die Söhne des Netira, zu seinen Anhängern zählen konnte, gelang es dennoch seinen Gegnern, denen sich auch der auf ihn eifersüchtige Aaron Ibn Sargâdu und Kohen Zedek von Pumbadita zugesellten, mit Hilfe der Regierung Saadja endgiltig des Gaonats zu entsetzen. Der Kampf, den diese Reibungen hervorriefen, hat leider viel Häßliches gezeitigt. Nur weniges ist uns von den diesen Streit betreffenden Schriften erhalten, aber auch dies genügt uns, einen Blick zu tun in die auf beiden Seiten herrschende Feindschaft, wobei aber, — der Wahrheit die Ehre, — anerkannt werden muß, daß das größere Maß von Gehässigkeit auf der Seite von Saadja's Gegnern zu suchen ist. Wie wir aus einem durch einen Karäer uns erhaltenen Fragment einer Schrift Aaron Ibn Sargâdo's[4]) nun wissen, wurde von David's Anhängern, oder von diesem selbst, es so dargestellt, als ob

[2]) Diese Bezeichnung ist sicher nur ein Beiname, wie aus Scherira bei Neubauer a. a. O. I, S. 40 Z. 5: דיין גבר בטשיא, entsprechend der Wendung ebendort Z. 1 betreff Saadja דיין בפיומי hervorgeht.

[3]) Während die anderen Quellen diesen als Bruder des David nennen, — so auch bei Harkavy, a. a. O. S. 227, Z. 2 v. oben — bezeichnet ihn Scherira a. a. O. als חתן אחוהי, also als Schwiegersohn seines Bruders.

[4]) Es ist das zuletzt von Harkavy in Studien V, S. 225—235 veröffentlichte Fragment, das er dem Sahl ben Mazliah zuschreibt, eine Vermutung, die umso eher an Wahrscheinlichkeit gewinnt, als dieser Karäer auch Mitteilungen über den Streit mit Ben Meir gemacht hat, in deren ein schadenfroher Ton nicht zu verkennen ist. Vgl. auch den Nachweis von Harkavy a. a. O. S. 223, daß darin die Streitschrift Aaron Ibn Sargâdu's benutzt ist, indem dessen eigene Worte hebräisch wiedergegeben werden, während der Karäer seine fortschreitende Beschreibung des Inhalts in arab. Sprache gibt.

aadja, entgegen den eidlichen Versicherungen, die er dem xilarchen gegeben, keine gemeinsame Sache mit dessen egnern zu machen, dennoch gegen diesen Zettelungen ngestiftet und sich mit seinen Feinden verbündet habe[1]). erner habe er, sich in seiner Eigenschaft als Hochschul-räsident überhebend, vielfache Erpressungen und Ungechtigkeiten zu schulden kommen lassen[2]), so daß er Exilarch oft um Hilfe angerufen wurde[3]). Es wurde rner gegen Saadja der Vorwurf einer öffentlichen Enteihung des Sabbat durch Tragen und dergleichen[4]), eines nsittlichen Lebenswandels in Verbindung mit mehreren enossen[5]), einer ketzerischen Denkart und Verächtlichachung der Thora und ihrer Gebote erhoben[6]). Auch wird deswegen angegriffen, weil er eigenmächtig, aus Anlaß ner Seuche, einen Fasttag angeordnet habe, was sich jedoch

---

[1]) Vgl. a. a. O., S. 225–227 u. besonders S. 232, Z. 5 v. u.

[2]) Vgl. a. a. O, S. 226 Z. 7 fgg.: מתנאה בשב ראש ישיבת גאון יעקב . . . ויקבץ ממון . . . וישב לשפוט משפט שחד בשבעה גוים קבל שחד וה משפ u. s. w.

[3]) So allein ist der Sinn der arab. Worte a. a. O, Z. 13—14; אן אלנאס עאדו פי אלאבתנא, so daß mir die dort von Harkavy, Anm. gegebene Übersetzung: שבו מדרכם המוטעת והתחברו עמה ganz unklärlich erscheint, zumal sie dem Zusammenhang gar nicht entricht.

[4]) Vgl. Harkavy a. a. O, S. 227, Z. 4—8; vgl. auch ebendort, 225.

[5]) Vgl. a. a. O., S. 227—28. Unter den dort genannten Genossen adja's werden auch die בני בעז erwähnt. Es ist nun merkwürdig, ß in dem von mir in Monatsschrift 1908, S. 332—333 skizzierten mphlet gegen Bostanai, — vgl. jetzt auch Worman im JQR. XX S., 4, — in Verbindung mit den Nachkommen David ben Sakkai's behufs skreditierung der Exilarchen die מאיר בעז, die Nachkommen des Boas, nannt werden. Sollen es etwa dieselben sein, wie die in dieser, ch jedenfalls vom Exilarchen inspirierten Schrift? Hier heißt es rigens: וילדי זונה הם בני בעז בהודאתם. Soll durch deren Eingendnis ihre Schuld gemildert erscheinen?

[6]) Vgl. a. a. O., S. 228, Z. 6—7: ומשקר כל ימיו בטענות דיני משפט תורתך ללעג ומצותיך ל.

als wirkungslos erwiesen habe[1]). Schließlich verunglimpften sie auch seine Abkunft, indem sie, auf Grund der Berichte angeblich glaubwürdiger Zeugen aus Palästina und schriftlicher Mitteilungen von dort, ihn als von Proselyten aus Dilaz in der Provinz Fayûm stammend bezeichneten[2]).

Wir ersehen schon hieraus, mit welchen verläumderischen Mitteln gegen Saadja gekämpft wurde, indem man sich sogar nicht scheute, sich der ehemaligen Gegner in Palästina, deren Bezwingung man doch hauptsächlich nur jenem verdankte, als Helfershelfer zu bedienen. Diesem großen Maß von Gehässigkeit entspricht auch der uns noch erhaltene Bann, der die volle Schärfe der den Gelehrten und dem Exilarchen zu Gebote stehenden Mittel anwendet, zugleich jedoch die großen Verdienste des Gegengaon hervorhebt[3]), und als כתב עברה überall verkündet werden sollte[4]). Besonders aber muß das von Aaron Ibn Sargâdu verfaßte Pamphlet den höchsten Ton der Feindseligkeit und Verläumdung angeschlagen haben, wie die Anfangsworte: אפיקורוס מן הנכרים הרילצים משך ידו את לוצצים beweisen[5]), so daß selbst der karäische Compitator sie als belanglos oder vielmehr als zu gehässig bezeichnet[6]).

Saadja selbst hatte gewiß bald im Anfang[7]) seiner Amtsentsetzung eine Schrift verfaßt, die den Namen ס׳

---

[1]) Vgl. ebendort S. 229 Z. 5 fgg.; vgl. auch S. 224 oben.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 229, Z. 1—7 oben, u. betreffs Dilaz S. 234, Anm. 9

[3]) Vgl. a. a. O., S. 233—234.

[4]) Vgl. a. a. O., S. 234, Z. 12 u. Anm. 7.

[5]) Vgl. a. a. O., Z. 15—16.

[6]) Ich würde anstatt לבדרתא vorschlagen die Lesung לבדדתא: denn als belanglos wird der Karäer sie nicht angesehen haben, da er, wie aus Harkavy's Mitteilung, S. 224, hervorgeht, einige der Anklagepunkte gleichfalls Saadja vorhält. Auch die Wendung: פלם אתבתהא »ich habe sie selbst schriftlich nicht weiter festgelegt«, weist eher auf לבדדתא hin: »wegen ihrer Abstoßenheit«.

[7]) Ich kann Harkavy und auch Poznański in Monatsschr. 1900, S 508 nicht beistimmen, wenn sie die Abfassung des Sefer Hagâluj in

הגלוי führt, das heißt »das Buch der offenen Widerlegung[1])«. In demselben offenbart sich neben der großen Erbitterung, die den Autor erfüllte, doch auch ein großer Geist, der selbst in dem großen Leid, das ihm widerfahren, an die Belehrung des Volkes denkt. Das Werk war hebräisch geschrieben, mit Vokalen und Akzenten versehen, gleich dem Sefer ha-Moadim. Leider sind uns von dem eigentlichen hebräischen Original nur die Einleitung, und zwar ziemlich lückenhaft, und Kapp. 1—3, wenn auch nicht vollständig, erhalten[2]). Die das eigentliche Werk bildenden ersten sieben Kapitel[3]) sind, nach der uns von Saadja gegebenen Schilderung, eine Fundgrube reicher Belehrung in historischer und literarischer Hinsicht im Allgemeinen[4]), wie besonders betreffs seiner eigenen Erlebnisse und seiner literarischen

---

das Jahr 934 setzen. Denn die in dem Pamphlet gegen Saadja S. 229 Z. 4—5 gerichtete Anfrage, warum er sich nicht vor 13 Jahren, also 921, im Streit mit dem auch seine Abkunft verunglimpfenden Ben Meïr seiner edlen jüdischen Abstammung gerühmt habe, beweist nichts, da dieses doch erst auf Saadja's erste Ausgabe des Sefer Hagaluj erfolgt ist. Soll dieser so lange Zeit mit dem Aussenden seiner Verteidigungsschrift gewartet haben?

[1]) Aus der uns erhaltenen Einleitung des Werkes, bei Harkavy a. a. O. 181, Z. 16, geht diese Lesung deutlich hervor. Allerdings entspricht sie nicht ganz, wie schon Bacher in RdÉJ. XXIV, S., bemerkt, dem arab. Titel, den er selbst der Schrift a. a. O. Z. 17 gibt, כתאב אלטארד, das man nicht, wie Harkavy meint, als der Verbannte auffassen darf, da טרד im Arab. nur transitiv gebraucht wird, »jemanden verbannen«, sonst aber »abwehren« bedeutet. Der Sinn des Titels ist also: »das Buch der offenen Abwehr«; durch die folgenden Worte: הכמום ראוה usw. ist ein Wortspiel von Saadja beabsichtigt.

[2]) Vgl. Saadyana Nr. I, S. 4—7; vgl. auch Schechter's Vorbemerkungen.

[3]) Eine Analyse des ganzen Werkes gibt Harkavy a. a. O., S. 142—145.

[4]) Vgl. besonders Saadyana, S. 5, das erste Kap. des Werkes, wo von der Sammlung der mündlichen Lehre gesprochen wird. Merkwürdig ist, daß hier der Zeitraum von rund 500 Jahren nach קץ ראשון, also cirka 568—578 d. gew. Zeitrechnung, als Abschluß des ganzen

Tätigkeit gewesen[1]), so daß der Verlust des Originals ein recht bedauerlicher ist. Es werden ferner theologische Themata, wie Erklärung der Gebote, in Verbindung mit der Berechnung der Erlösung[2]), behandelt. Die letzten 3 Kapitel sind besonders sprachlichen Inhalts, mit dem ausgesprochenen Zweck, die Kenntnis der Handhabung des Hebräischen in Prosa und gebundener Rede, wie in mündlichem Ausdruck, zu verbreiten, und so dem durch Überhandnehmen des Arabischen zu befürchtenden Vergessen der Muttersprache vorzubeugen; es ist somit eine Ergänzung seines Erstlingswerkes, des Agrôn[3]).

Was nun das Persönliche des Streites betrifft, so ist es nicht zu verwundern, daß Saadja auch seine Gegner angreift, und besonders die Ungerechtigkeiten des Exilarchen erwähnt[4]), wobei er die Namen seiner Feinde mit Anspielung auf ihre gehäßige Tätigkeit umgestaltet[5]). Aus ferneren Andeutungen von Saadja selbst ist auch zu entnehmen, daß er seine eigenen perönlichen Verdienste und Kenntnisse ins rechte Licht gestellt hat[6]). — Auf diese Schrift hin schwiegen natürlich die Gegner nicht und verfaßten eine Entgegnung, die zum Teil schon vorher von uns skizziert wurde, um die eigentlichen Angriffspunkte der Feinde hervortreten zu lassen. Unter anderen wurde ihm auch der Vorwurf gemacht, daß er dieses Werk, gleich den biblischen Schriften, mit Vokalen und Akzenten versehen habe, wodurch er für sich selbst gleichsam die Prophetie in Anspruch nehme[7]), in den

Talmud angenommen wird, während in Saadja's Wiedergabe in der zweiten Bearbeitung nur die Zeit des Abschlußes der Mischna angegeben ist.

[1]) Vgl. hierüber besonders a. a. O., S. 143.

[2]) Dieses wird im 5. Kap. behandelt; vgl. a. a. O., S. 154, Z. 6.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 155—156.

[4]) Vgl. a. a. O., S. 187, Z. 17 fgg.

[5]) Vgl. a. a. O., S. 166—168.

[6]) Vgl. a. a. O., S. 165, vorl. Z. u. fgg.

[7]) Vgl. a. a. O. S. 161, Z. 18: אן הדא דעוי נבוה. Harkavy's

Augen des Volkes die Heiligkeit der biblischen Schriften herabsetze und sie zu Zweifeln an diesen veranlasse[1]). Ferner bemängelten sie eine Anzahl von Saadja gebrauchter Worte und Wendungen als unhebräisch. Infolge dessen sah dieser sich veranlaßt, das Werk behufs gründlicher Widerlegung der gegen ihn gerichteten Angriffe in einer zweiten Ausgabe, und zwar in arabischer Sprache, mit einem fortlaufenden Kommentar des hebräischen Originals, aus dem reichliche Stellen angeführt werden, zu veröffentlichen und ihm eine arabisch geschriebene Vorrede voranzuschicken[2]); zugleich rechtfertigt er auch die von ihm gebrauchten hebräischen Formen[3]). In dieser Hinsicht ist das Werk auch für die Geschichte des Hebräischen in jener Zeit[4]) ein interessantes Dokument.

Dem Werke in dieser Gestalt gab Saadja wohl den Titel כתאב אלאמתאל ואלאעתבאר »Buch der Gleichnisse und der Betrachtung«[5]) um so aus seinem Leid auch eine Quelle nachhaltiger geistiger und sittlicher Belehrung für sein Volk zu erschließen. Saadja führt in der Vorrede da-

Übersetzung, S. 160, Z. 18: שזה תביעה לנבואה gibt nicht prägnant den Sinn wieder; es müßte ungefähr heißen: »כי בזה לוקח הנבואה לעצמו«. — Hier sei auch hingewiesen auf die mißverständliche Uebersetzung von S. 161, Z. 22; פמן יקר באנקטאעהא = S 160, Z. 22 ומי שמכחיש בפסיקתה לא יזכירנה, wofür es doch heißen muß: ומי שמודה בפסיקת הנבואה לא יקחנה לעצמו.

[1]) Vgl. a. a. O. S. 161 Ende bis 163 Anfang. Die Worte S. 163, Z. 1—2: חתי תשכך פי אלכתב sind nicht mit Harkavy, das. S. 162, Z. 1—2 durch עד שתתפק zu übersetzen, das »begnügen« bedeutet, sondern mit עד שתטיל בספק.

[2]) Vgl. das von Harkavy a. a. O. S. 186—193 veröffentlichte Stück, welches sich anschließt an das von Lambert in RÉJ. XL, S. 85 aus der Genisa edierte Stück; vgl. auch ebendort S. 260, ferner auch Harkavy a. a. O., S. 181, Ende.

[3]) Vgl. Harkavy a. a. O., S. 150—181.

[4]) Vgl. besonders a. a. O., S. 188 fgg.

[5]) Ich kann dem Zweifel bei Steinschn. Arab. Lit. d. Jud., S. 68, sub 45 nicht beipflichten.

rüber Klage, daß die Angriffe seiner Gegner sich nur gegen einzelne willkürlich herausgegriffene Worte richte, ohne die gute Tendenz des Werkes zu beachten, womit sie den vom Talmud so arg getadelten Spuren des Königs Menaße folgen[1]).

Zur Widerlegung des ihm gemachten Vorwurfes, daß er sein Werk gewissermaßen als prophetisches ausgegeben, führt er aus, daß auf dasselbe doch die drei Merkmale eines solchen nicht zutreffen; weder käme die Erwähnung einer Offenbarung oder die Belehrung über zu tief liegende Probleme darin vor, noch werde die Prophetie in Anspruch genommen durch Wunder, der Zeugnisse anderer Propheten, noch auch werde es vom Volke unter die prophetischen Bücher gerechnet[2]). Die gelegentlich dieser Verteidigung uns von ihm gemachten Mitteilungen sind sehr schätzenswert, so die Zitate aus Ben Sira[3]), der Hasmoräerrolle[4]), ferner dem sonst nicht bekannten, aber doch wohl alten Buch des Eleasar Ben Irai[5]); schließlich läßt es uns einen Blick in die Geistestätigkeit der schon damals bedeutenden kairuânischen Gemeinde tun, wo man — wenn die uns von Harkavy gegebene Lesart richtig ist — das Werk eines Christen שעי־ in's Hebräische übersetzt hat[6]). Auf diese genannten, der Ethik gewidmeten Bücher, die auch mit Vokalen und Akzenten versehen waren, beruft

[1]) Vgl. Hark. a. a. O., S. 171, Z. 3–6.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 163, Z. 8–15. Das Wort ibid. Z. 10: אלוהי übersetzt, meines Erachtens, Harkavy nicht richtig mit מעולת הנבואה, vielmehr müßte es heißen: השפעת נבואית.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 177, Z. 17 fgg.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 181, Z. 8–10.

[5]) Vgl. die merkwürdigen, z. T. ganz mit Ben Sira übereinstimmenden Zitate S. 179, Z. 17 fgg. und die auch zu einem sicheren Resultat nicht führenden Ausführungen von J. Lévi in RÉJ. XLII, S. 270–273.

[6]) Vgl. Hark. a. a. O. S. 151, Z. 18–20 und die, vielleicht richtigere LA. von Rosen, ebendort Anm. 4, wonach es sich um die Niederschrift eines mit der genannten Persönlichkeit zusammenhängenden Ereignisses handelt.

sich Saadja zu seiner eigenen Rechtfertigung, wie auch darauf, daß man anstandslos seitens der maßgebenden babylonischen Schulen sein eigenes, gegen Ben Meir gerichtetes ס׳ המועדים in dieser Form erscheinen ließ[1]). Außer dem allein hier sich findenden Bericht über die letztgenannte Streitaffaire erfahren wir durch Saadja auch von seinem Auftreten gegen Hajaweih aus Balch[2]). Auch in exegetischer Hinsicht bietet die Vorrede an manchen Stellen wichtige Beiträge für seine Auffassung von biblischen Erzählungen[3]). Daß dem Sefer Hagaluj in dieser zweiten Bearbeitung auch in literarischer Hinsicht Bedeutung beigemessen wurde, ersehen wir schon daraus, daß der obengenannte Kritiker Mebasser Halevi auch gegen einzelne Stellen dieses Werkes Einwände gerichtet hat[4]).

Hatte nun so Saadja, vollauf mit seiner Verteidigung beschäftigt, doch durch die gelegentlichen Belehrungen das Wort der Bibel, daß auch das Harte und Bittere mitunter Süßes zu Tage fördern kann — מעז יצא מתוק — zu Ehren gebracht, — so hat er dieses selbst, das die Schrift besonders auf das Licht anwendet, — מתוק האור לעינים — seinem Volke auch gereicht in einer die jüdische Gedankenwelt für alle Zeiten erleuchtenden Schrift, dem religionsphilosophischen Hauptwerk, dem er den Namen כתאב אלאמאנאת ואלאעתקאדאת gegeben hat. Ist dieses auch im weiteren Verlauf der Zeiten in Bezug auf Darstellung überholt worden, haben die von Saadja vertretenen Anschauungen, die im Kalâm wurzeln, auch

[1]) Vgl. a. a. O. S. 151, Z. 22 fgg.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 177, Z. 12—14.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 171—177 und oben.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 182–184. Die uns dort erhaltenen Bemerkungen Mebaßer's richten sich gegen Saadja's Vergleich der Weisheit mit dem Licht in der Einleitung des Werkes, wobei Saadja meint, daß die Weisheit den Toren in einen Klugen verwandelt, und auch seine bekannte Theorie aufstellt, daß die Finsternis nicht etwas dem Lichte elementar Entgegengesetztes, sondern nur eine Negation desselben ist. Hiergegen wendet sich Mebaßer mit belanglosen Ausführungen.

teilweise eine Umwandlung erfahren, so daß dieses eigentliche Erstlingswerk der jüdischen Religionsphilosophie — wenn wir von Mokammez und Isak Israeli absehen — hinter einem More Nebuhim des Maimonides zurückstehen muß, so ist es doch für die systematische Behandlung der verschiedenen Probleme des Glaubens und dessen Ausgleiches mit der Vernunft grundlegend geworden. Und, wenn man später an Maimonides die allzustarke Beeinflußung durch den größten griechischen Denker, Aristoteles, getadelt hat, so verdient auch Saadja's Werk wegen seines Anschlusses an die seiner Zeit herrschende Theorie des Kalâm keine Hintansetzung, zumal bedacht werden muß, daß derselbe einerseits eine sichtliche Befruchtung durch die ältere griechische Philosophie erfahren hat, wie es in jüngster Zeit S. Horovitz[1]) eingehend und überzeugend dargetan hat, andrerseits auch, nach Schreiners Beweisführung[2]), so manches dem Einfluß jüdischer Lehren zu verdanken hat.

Es muß aber auch hervorgehoben werden, daß, außer dem Kalâm, auch die griechische Philosophie, besonders die des Plato und des Aristoteles, nachhaltig auf Saadja eingewirkt hat, wie es besonders Guttmann eingehend nachgewiesen. Aber auch hierbei, und besonders dem großen Stagiriten gegenüber, hat sich der Gaon nicht bloß rezeptiv verhalten, sondern mit kritisch sichtendem Blick setzt er sich zuweilen mit diesen Quellen auseinander.

Im Allgemeinen kann man Saadja einen Ekletiker nennen[3]). Zur ferneren Beurteilung seines religionsphilosophischen Werkes muß auch erwogen werden, daß, gemäß der ganzen Richtung, in die Saadja gewissermaßen

[1]) Vgl. dessen Abhandlung im Jahresbericht des Jüd.-Theolog. Seminars zu Breslau 1909: Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwickelung des Kalâm

[2]) Vgl.: Der Kalâm in der jüd. Literatur, Jahresbericht der Lehranstalt usw., Berlin 1895, S. 3—4.

[3]) Vgl. hierüber zuletzt Horovitz, Die Psychologie Saadja's im Jahresbericht, Breslau 1898, S. 1 fgg.

hineingedrängt wurde, auch dieses eigentlich einen, wenn auch nicht direkt polemischen, zum mindesten aber abwehrenden Charakter trägt, wie denn in der Tat sich der Verfasser des öfteren gegen Irrlehren innerhalb solcher Kreise, die sich zum Judentum rechnen, und Angriffe von außen wendet[2]). Wenn wir den Titel des Werkes nach dem arabischen Original betrachten, so soll der erste Teil desselben, אלאמאנאת, wohl besagen, wie der richtige Glaube beschaffen ist, beziehungsweise von welchen irrigen Voraussetzungen man dabei sich fernzuhalten hat[3]). Indem man aber, von den Praemissen des Glaubens ausgehend, diesen auch gedanklich durchdringen läßt, kommt man zur Bildung von Meinungen, wobei es nun gilt, auch den Maaßstab der Vernunft anzulegen, immer den richtigen Mittelweg innehaltend. Dies kommt zum Ausdruck in dem Wort אלאעתקאדאת, das eigentlich »Verbindung und Knotung von Schlüssen« bedeutet. In dieser Hinsicht will uns die von der anonymen, noch immer nur handschriftlich vorhandenen, älteren Übersetzung, oder eigentlich Paraphrase, die jedoch wohl nicht mit Recht dem Berachja Hanakdan zugeschrieben wird, gewählte Bezeichnung: פתרון ס' האמונות וחרצב הבינות als dem Original am nächsten stehend erscheinen, da in ihr besonders das Wort אלאעתקאדאת wohl den adaequatesten Ausdruck findet[4]). Nicht ganz so genau ist die

[1]) Vgl. Horovitz a. a. O., S. 75. Ganz besonders sei aber verwiesen auf Kaufmann's Anhang zu seiner Darstellung der Attributenlehre Saadja's in seiner Geschichte der Attributenlehre, S. 78 fgg.: Der schriftstellerische Charakter der Emunoth, worauf wir noch zurückkommen.

[2]) Vgl. Emunoth, Einleitung, ed. Krakau S. 7, beginnend mit den Worten: וכיון שהשלמנו מה שרצינו usw.

[3]) Vgl. ebendort: וכאשר תצא חמאת העיון יקבלנה השכל ויקיפנה ויכניסנה בלבבות ותמזג בהם.

[4]) Das biblische Wort חרצבות in Ps 73, 4 u. Jes. 58, 6 wird von Saadja durch das arab. עקד in dem Sinn von Gedanken, Vereinigung und Knüpfung von Begriffen wiedergegeben; vgl. meine Ausführungen

von dem jüngeren Übersetzer, Jehuda Ibn Tibbon, angewendete Bezeichnung אמונות ודעות, woraus die gleichfalls begrifflich nicht ganz genaue Übersetzung: »Glauben und Wissen« entstanden ist. Am richtigsten dürfte demgemäß der neuerdings von Bloch gewählte Titel: »das Buch der Glaubenslehren und der Vernunftansichten«[1]) sein. Das

in Monatsschrift 1896, S. 413—414, Anm. 5 s. v. und ZHB. VIII. S. 99. — Über die Autorschaft des R'Berechja für diese Paraphrase hat zuletzt Guttmann in seiner Besprechung der von Gollancz herausgegebenen zwei ethischen Werke von Berechja (The Ethical treatises of Berechja usw., London 1902), in Monatsschrift 1902, S. 538 einige Argumente beigebracht, als Stütze für die schon von Rapoport in Bikkure Haittim IX, S. 30, Anm. 25 mit der ihm eigenen Gründlichkeit erörterte eventuelle Zugehörigkeit zu diesem Autor, die zuletzt Steinschneider in HÜB. S. 440—441, Gollancz selbst a. a. O., Einleitung S. XXXIX—XL und Porges in seiner Besprechung ZHB. VII, S. 38—39 bekämpft haben. Die von diesem erhobene und zum Teil auch von Guttmann gewürdigten Bedenken bestehen darin, daß Berechja 1) des Arabischen unkundig gewesen sei, 2) den um diese Zeit schon verfaßten Kusari des Jehuda Halevi nicht gekannt habe. Gegen ersteres ist allerdings zu bemerken, daß Berechja doch wohl Arabisch verstanden hat und eine Vorlage in einer solchen Sprache gehabt hat. Es finden sich nämlich in seinem ethischen Werke Worte und Formen, die sich nur so erklären lassen. So z. B. ed. Gollancz S. 4, Z. 10 v. u. המתחלפים, das nur durch das arab. מכאלפין = »diejenigen, die anderer Ansicht sind« zu erklären ist; ibid. Z. 7 v. u. und paßim für »körperlich«: גשמני, was ganz dem arab. גשמאני nachgebildet ist; S. 6—7 findet sich öfters für den Wohltäter und den die Wohltat empfangenden: מנעים und מנועם, was sich lediglich dem arab. אנעם und מנעם anschließt, während er andererseits den Psalmisten als מנעים = »den lieblichen Sänger« anführt. Ferner hat er für das arab. وعد »Zusicherung«, statt des üblichen יעוד, das hebräisierte ועד. Man brachte ferner die fast durchgängige Anwendung von עלה für »Grund« = arab. עלה und die sehr oft vorkommende Konstruktion von תמה = »sich wundern« mit מן = arab. מן עגב.

[1]) Vgl. Winter u. Wünsche, ›Die jüd. Literatur usw. II, S. 704. Die von Steinschneider a. a. O. S. 439 gebrauchte Benennung: ›Religionen und Dogmen‹ kann m. E. nicht als zutreffend angenommen werden, wenn sie sich auch anlehnt an eine schon bei Abraham Ibn

Werk Saadjas hatte wahrscheinlich, da einerseits weder die Karäer angegriffen, noch auch die von seiten des Islâm erhobenen Angriffe betreffs der Auffassung des Gottesbegriffes oder des Aufhörens der Verbindlichkeit des Gesetzes — des sogenannten נסך — berührt werden, andererseits aber gegen das Christentum polemisiert wird, den Zweck, die gebildete islamitische Welt mit dem Gedankeninhalt des Judentums bekannt zu machen, wobei er sich natürlich von Ausfällen gegen solche Kreise, die doch immerhin zu den Juden gerechnet wurden, wie auch von einer Polemik gegen die herrschende Religion in gleicher Weise fern halten mußte[1]. Es darf uns aber darum nicht befremden, daß der Autor dennoch gegen Irrlehren wie die Ḥajaweîhs Angriffe richtet, denn dessen Auschauungen gingen ja, wie oben dargetan wurde, im letzten Grunde auch auf solche zurück, die auch von der üblichen Richtung im Islâm als ketzerisch betrachtet wurden[2]. Um jedoch gewissen Auswüchsen von irrigen Meinungen in Glaubenssachen entgegenzutreten, entschloß sich Saadja eine ihm besonders teure Lehre, die von Wiederbelebung der Toten, in einer gesonderten Abhandlung darzustellen[3], um sie gegenüber der wohl von einigen karäischen Sektirern in Chorâsân

---

Daûd sich findende Bezeichnung: האמונות והדעות, da derselbe Autor sich auch des Titels האמונות והסברות bedient, also: Buch der Glaubenssätze und der philosophischen Lehren; vgl. Kaufmann a. a. O. S. 250—251, Anmerkung 253. Berechja wendet nur die Bezeichnung ס׳ האמונות an. Indessen ist das stärkste Argument gegen die Autorschaft Berechja's für diese Paraphrase, daß er vom VII. Traktat des Emunot nicht der von dieser benutzten zweiten Rezension, sondern sich der auch von Ibn Tibbon übersetzten ersten Fassung des מאמר תחיית המתים bedient.

[1]) Vgl. die treffenden Ausführungen von Kaufmann a. a. O. S. 88—90.

[2]) Vgl. hierüber oben.

[3]) Das arab. Original davon hat Bacher in der »Festschrift für Steinschneider« (Leipzig 1896), S. 98—112 der hebr. Abteilung veröffentlicht, wobei er einige Lücken durch Rückübersetzung aus

angestrebten Anfechtung — die in einer Deutung dieser Verheißung auf die nationale Wiedererweckung Israels gipfelte[1]) — allen denjenigen, die sich in die Lektüre des großen Werkes nicht vertiefen mochten, zugänglich zu machen. Nennt er doch den Glauben an תחיית המתים die erhabenste Zusicherung, die Gott seinem Volke gegeben hat. Die Bedeutung dieser besonderen Darstellung für die Gesamtheit ist schon frühzeitig erkannt und der meist verbreiteten Übersetzung, der des Jehuda Ibn Tibbon, zu Grunde gelegt worden.

Das große Werk Saadja's, dessen Inhalt insgesamt und im Einzelnen bereits von berufenen Gelehrten dargestellt worden ist[2]), läßt uns den Gaon in Wirklichkeit als den »Stolz Jakobs« erkennen, der ein Lehrer seines Volkes im weitesten Sinn geworden ist und sicherlich viel zur Stärkung des religiösen Gefühls wie auch zur Anerkennung des Judentums in außerjüdischen Kreisen beigetragen hat, wovon die Erwähnung seiner Schriften selbst bei mohammedanischen Schriftstellern ehrendes Zeugnis ablegt.

Derselben Zeit seiner unfreiwilligen Muße gehört wohl auch der Kommentar zu Daniel an, in dem er seine Auslegunskunst besonders an den schwierigen Problemen, die dieses Buch bietet, zeigen konnte[3]). Für Saadja

Tibbon's Version ergänzte. Über die Verschiedenheiten der beiden Versionen vgl. Landauer in der Vorrede zur Ausgabe des arab. Originals, S. VIII fgg und Bacher in der Abhandlung a. a. O. deutsche Abtlg., S. 218—226, wo alles Wissenswerte angegeben ist.

[1]) Vgl. Bacher a. a. O. S. 224.

[2]) Vgl. die Literatur bei Steinschneider, Die arab. Lit. d. Juden, S. 66, wozu noch anzufügen ist: Bloch's Darstellung in Winter und Wünsche a. a. O. S. 764 fgg., Bacher, Die Bibelexegese bei den jüd. Religionsphilosophen, Straßburg 1892, S. 1—44, Horowitz' bereits genannte Abhandlung über S.'s Psychologie und Engelkemper, Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaon's über die heilige Schrift, Münster 1903.

[3]) Vgl. über diesen und den fälschlich Saadja's Namen tra-

mußte es natürlich einen gewissen Reiz haben, die darin ausgesprochenen Ankündigungen zu deuten. Aber auch Polemisches gegen die Karaeer hat der Kommentar enthalten; so sind sicherlich gegen sie seine Ausführungen, zu Cap. 10, v. 3 gerichtet[1]), worin er wohl an dem Beispiel Daniel's nachweisen will, daß, wie dieser sich nur in den drei Wochen seiner Trauer vom Fleisch- und Weingenuß zurückgehalten, so auch wir, wenngleich wir von der Stätte des Heiligtums verbannt sind, uns nicht die Buße des Versagens dieser Dinge aufzuerlegen brauchen. Bekanntlich aber haben gerade damals die Karaeer, als sogenannte נאנחים ונאנקים »Büßende und Klagende« ihre Befriedigung« in der Enthaltsamkeit von Fleisch und Wein gefunden. Es ist natürlich, daß Saadja auch, ebenso wie im 5. Cap. des Sefer Hagaluj und im 8. Cap. des Kitâb al Amânât, der Berechnung des Erlösungsjahres eine Betrachtung bei der Erklärung von Cap. 8. v. 14 widmet; das Endziel der Erlösung hat er auf das Jahr 968 festgesetzt[2]).

Es ist merkwürdig, daß in diesen drei, in den Jahren der Verbannung entstandenen Schriften der Gaon besonders auch der Erlösung seine Aufmerksamkeit zuwendete, einem Thema, das schon im talmudischen Zeitalter in innige Verbindung gebracht wurde mit der Lehre der Auferstehung der Toten[3]), und er diese Besprechung darum auch in seinem philosophischen Hauptwerk unmittelbar an die Behandlung des letztgenannten Problems anschloß. Sicherlich hat ihn hiebei der Schmerz über die Zustände, deren Opfer er selbst geworden war, geleitet,

---

genden, in den Mikraoth Gedoloth sich findenden Danielkommentar Poznański in Hagoren II, S. 92—103.

[1]) Vgl. a. a. O. S. 96—97.

[2]) Vgl. Poznański's Aufsatz: Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja (Miscellen über Saadja III) in Monatsschr. 1900, S. 400 fgg. u. S. 508 fgg; besonders S. 415—416 u. S. 517.

[3]) Vgl. die Studie von M. Löwy: Messiaszeit und zukünftige Welt, in Monatsschr. 1897, S. 392—409.

ein Thema zu erörtern, das eigentlich einem so nüchtern denkenden und den Erwägungen der Vernunft in erster Reihe folgenden Manne fern liegen mußte, und ferner das Bestreben, den durch die religiösen Wirren im Vertrauen auf Gott und seine Erlösung wankend Gemachten einen Halt zu bieten. Dies hat auch der solchen Berechnungen abholde Maimonides betont[1], unter Hervorhebung der immer nur von den ernstesten religiösen Motiven geleiteten Handlungsweise Saadja's, weswegen seine etwaigen Irrtümer ihm zu gute gehalten werden müßten[2]. Dieser selbst sagt es auch ausdrücklich, daß eine völlige Rückkehr zu Gott, ohne Abwarten des Endzieles, uns von unserer Knechtung durch die Völker befreien könne[3].

Dem Gaon, der, obwohl seiner äußeren Würde entkleidet, doch den geistigen Mittelpunkt des Judentums bildete, sollte aber doch alsbald auch persönliche Genugtuung werden, indem der Wille des selbst unter den unerträglichen Zuständen der Zwietracht und der Zersplitterung unter den beiden obersten Gewalten leidenden Volkes, diesen ein Ende bereitete. Ein sehr peinlicher Rechtsvorfall, bei dem sich die Rücksichtslosigkeit David ben Sakkai's wieder recht deutlich zeigte, veranlaßte die Einsichtigen, darunter den Schwiegervater des unversönlichsten Feindes des Gaons, Aaron Ibn Sargâdu's, den hochangesehenen Bischr ben Aaron, endlich

---

[1]) Vgl. Iggereth Teman im Kobez, ed. Lichtenberg II, S. 5b.

[2]) Vgl. ebendort: ויש להתבונן בכל מעשיו לשם שמים ואין לטעון עליו על שטעה בחשבונותיו. Es ist demnach ein **unbegreifliches Mißverstandnis** des **Jedaja Penini**, wenn er in seinem bekannten אגרת ההתנצלות an Salomon ben Adret, enthalten in dessen Responsen, Wien 1812 Nr. 418, S. 57b, den Maimonides einen **Vorwurf** gegen **Saadja erheben** läßt, daß er die Berechnung des Endzieles lediglich auf Berechnungen und Sternkunde gestützt habe, während die von ihm fälschlich aufgefaßte Stelle bei Maimonides: אבל מה שראיתיך מעתיקך אליו מחכמת הכוכבים וקביצתם sich keineswegs auf Saadja bezieht, indem אליו das antizipierte Objekt des folgenden מחכמת usw. ist.

[3]) Vgl. Emunot VIII, ed. Krakau, S. 157.

das Versöhnungswerk in die Hand zu nehmen, das am Estherfasttag und Purimfest des Jahres 928 in einer mehrtägigen gastlichen Aufnahme Saadja's im Hause des Exilachen seinen Abschluß fand[1]).

Es läßt Saadja's Charakter von der glänzendsten Seite erscheinen, daß er nach dem bald erfolgten Tode des Exilarchen und seines Sohnes sich seines noch erziehungsbedürftigen Enkels annahm und ihm einen sorgfältigen Unterricht zuteil werden ließ[2]).

Ob nun Saadja noch nachher als Gaon gewirkt hat oder nicht, darüber lauten die Berichte nicht ganz übereinstimmend. Nach Angaben Scherira's, die in allen Punkten, außer da, wo er selbst das Gegenteil bemerkt[3]), den Stempel der Zuverlässigkeit tragen, hat Saadja im ganzen 14 Jahre amtiert[4]), so daß er bis zu seinem Tode das Gaonat bekleidet hat, und dasselbe geht auch aus den Mitteilungen Nathan Babli's hervor, der ausdrücklich sagt, daß der frühere Gegengaon Joseph ben Jakob nun, ohne jegliche Funktion, nur mehr die Einkünfte der Würde bezog und nach Saadja's Tode amtiert hat[5]). Demgegenüber, glaube ich, kommt der Bericht Abraham ibn Daûd's, daß dieser nicht mehr das Gaonat ausgeübt hat und seine letzten Lebensjahre in Melancholie dahinbrachte[6]), kaum in ernsthaften Betracht. Einen Mann wie Saadja, der die schwerste Zeit der Anfeindungen sieben Jahre hindurch in unverminderter geistiger Spannkraft gewirkt hat, dürfte schwerlich eine solche Gemütsstimmung bezwungen haben, zumal

[1]) Vgl. Nathan Babli bei Neubauer a. a. O. II, S. 81—82. Der von ihm angegebene Name von Ibn Sargâdu's Schwiegervater Bisch'r dürfte der richtige sein.

[2]) Vgl. Neubauer a. a. O. II, S. 82 Ende.

[3]) Vgl. sein Eingeständnis betreff der mangelhaften Kenntnis von den Zuständen in Sura, bei Neubauer I, S. 36.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 40 כלל שני דמר רב סעדיה י״ד שני.

[5]) Vgl. Neubauer a. a. O. II, S. 82—83.

[6]) Vgl. Neubauer a. a. O. I, S. 66 oben.

ihm die vollste Genugtuung geworden war, die ihn manches früher erfahrene Leid vergessen machen konnte. Wir dürfen wohl annehmen, daß Saadja in den nun folgenden Jahren sich teils der Ausgestaltung seiner halachischen Schriften, teils der erneuten Bearbeitung seiner Bibelerklärung gewidmet hat; vielleicht gehört dieser Zeit auch die einfache Pentateuchübersetzung an.

Jedenfalls hat der rastlos schaffende Mann unermüdlich auf dem Gebiet der Wissenschaft gewirkt, und die wiederholte Mühe, die er auf seine Werke verwendete, legt Zeugnis davon ab, wie er seine Aufgabe auffaßte. Umsomehr müssen wir es bedauern, daß sein Leben im Jahre 942 so früh endete, und, daß der Mann, dessen Herz so warm für des Judentums Ehr und Wehr schlug, gerade in dem Alter von 50 Jahren, in dem er, nach den Worten unserer Weisen — בן חמשים לעצה — mit seinem nach allem Kämpfen abgeklärten Rat die geistige Führung des Volkes noch länger hätte segensreich ausüben können, aus seiner Tätigkeit gerissen wurde. Gleich den zur Arbeit am Heiligtum berufenen Leviten, hatte er in schwerer Zeit, wo es galt, dieses immer wieder aufzurichten, bis zur Ermattung der Kräfte gewirkt, und in dem Alter, wo diese Diener des Volkes vom Schauplatz der Arbeit abtraten, konnte auch er sein Lebenswerk abschließen. Dieses aber war, in umgekehrten Verhältnis zu der Kürze seines Erdendaseins, ein unendlich reiches, über den Tod hinaus segensvoll wirkendes. Wohl konnte er dem Gaonat dauernden Glanz nicht mehr verleihen, da die Zeitumstände eine andere Gestaltung der Dinge mit sich brachten, wohl haben die Kämpfe der Karäer gegen das Rabbanitentum nicht aufgehört, aber das sogenannte Ketzertum konnte durch seine rastlosen Bemühungen als unschädlich gemacht, betrachtet werden.

Das Karaeertum hatte wohl eine bedeutendere Autorität, die noch in den letzten Lebensjahren Saadja's wirkte,

in Jakob Kirkissani[1]) oder Karkassani[2]), der i. J. 937—938 sein großes Werk über den Pentateuch, כתאב אלריאץ ואלחראיק, »Buch der Gärten und Beete«, mit dem für die Sektengeschichte so aufschlußreichen Gesetzbuch — כתאב אלאנואר ואלמראקב — »Buch der Leucht- und Warttürme«, verfaßte; aber gerade das offene Eingeständnis dieses Schriftstellers für die Schwächen seines Bekenntnisses und der ruhige Ton seiner Polemik gegen Saadja — den er unter Anderem wegen seiner Theorie über das hohe Alter des Kalenders angriff — beweisen, wie sehr der große Gaon aufklärend gewirkt hatte. Wenngleich später gehässige Karaeer, wie Salmon ben Ruheîm, der erst ungefähr ein Jahrzehnt nach Saadja's Tod schriftstellerisch gewirkt hat, mit großer Erbitterung gegen ihren so gefährlichen Gegner auftreten[3]), wenn der mehr produktive als originelle Jefet ben Alî[4]) und Andere Angriffe gegen den Fajjumiten richteten,— die Aktionskraft des Karäismus war geschwächt, denn jenem war es gelungen, wie unsere Weisen es so prägnant und vielsagend ausdrücken: להוציא מלבן של צדוקים, die Bekämpfer der Tradition gleichsam ins Herz zu treffen und ihren wuchtigsten Angriffen die treffende Schärfe zu nehmen, so daß es nur noch stumpfe Waffen waren. Wohl hat sich der Kampf gegen Saadja bis in's neunzehnte Jahrhundert fortgesetzt[5]), aber es gelang den Karaeern nicht, ihr Vernichtungswerk an Saadja's gegen sie gerichteten Werken zu vollführen. Wenn uns auch die Schrift gegen Anan bis jetzt nicht wieder aufzufinden geglückt ist, so hat in letzter Zeit die Geniza aus der Heimat des Gaon manches wertvolle Fragment von

---

[1]) Vgl. über ihn jetzt Poznański in The Karaite literary opponents etc., S. 8—11.

[2]) Über diese Schreibung vgl. Harkavy im Hagoren VI., S. 29.

[3]) Vgl. über ihn jetzt Poznański a. a. O., S. 12--14.

[4]) Vgl. a. a. O., S. 20—30.

[5]) Vgl. die Zusammenstellung in dem obengenannten Werk Poznański's.

seinen anderen antikaräischen Schriften zu Tage gefördert, nachdem andere Autoren des Mittelalters uns mehreres davon überliefert hatten. Die größte Genugtuung muß es aber für das Andenken Saadja's sein, daß der letzte dieser seiner Gegner, der hochbetagt i. J. 1874 gestorbene Abraham b. Samuel Firkowitsch, aus einem heftigen Feind ein reumütiger Verehrer des großen Mannes geworden ist[1]). Liegt so in dieser Tatsache eine Bewahrheitung des Wortes der Schrift in Spr. 16, 7: ברצות ה׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אתו, daß dieses Friedenswort aus Feindesmund ein Zeugnis für sein im Sinne der Vorsehung wohlgefälliges Werk ist, so erhöht sich dieses noch dadurch, daß gerade durch Firkowitsch's Sammeleifer uns Teile des Agrôn, des Sefer Hagaluj und der, besonders Antikaräisches enthaltenden exegetischen Schriften des Gaon erhalten worden sind, wodurch in wesentlicher Hinsicht ein neues Licht auf den Lebens- und geistigen Werdegang Saadja's gefallen ist: auch hier bewahrheitet sich das Wort von der Kraft, die das Böse will und doch das Gute schafft.

Neben dieser mehr auf negativer Seite liegenden Bedeutung Saadja's kann nicht genug seine positiv erhaltende und wissenschaftlich erleuchtende Tätigkeit hervorgehoben werden. Er hat seinem Namen volle Ehre bereitet, er hat den altehrwürdigen Bau des Judentums mit den beiden starken Säulen der Verpflichtung zur Tradition und der auf einer gesunden Vernunftentwicklung beruhenden Wissenschaft gestützt; er hat unseren so heftig wegen seiner Treue an der Überlieferung angegriffenen Stamm mit dem stärkenden Brot der Lehre der Wahrheit gelabt und gekräftigt, so daß das Judentum noch heut als eine lebensfähige Gemeinschaft dasteht, und auch ferner bestehen wird, — sofern es nicht durch Preisgabe der Tradition und Nachahmung der, gleich den Praetentionen des Karaeer, mehr das äußere Gewand

---

[1]) Vgl. Poznański a. a. O., S. 92—93.

als den wahren inneren Gehalt der Wissenschaft aufweisenden literarischen Bestrebungen, selbst die stützenden Säulen seines Gebäudes umstürzt.

Die Darstellung von Saadja's Wirken wäre aber nicht ganz vollkommen, wenn nicht noch auch sein Sohn Dosa und einige seiner Schüler in Betracht gezogen würden. Ersterer, jedenfalls erst in den letzten Lebensjahren des Vaters geboren, hat dessen Unterricht nicht mehr genossen[1]. Indes hat er, wenn auch in der nur bescheideneren Rolle eines Richters, verdienstlich als Gesetzeslehrer gewirkt und auch philosophisch sich betätigt. Er erreichte ein hohes Alter und stand auch außerhalb Babyloniens, wie z. B. bei Chasdai ibn Schaprut, in hohem Ansehen.

Von Saadja's Schülern ist ein gewisser Ben Ephraim aus Palästina zu nennen, dessen vollständiger Name wahrscheinlich lautete: Jakob ben Samuel Ben Ephraim[2]. Noch bei Lebzeiten des Gaon trat er schriftstellerisch auf und führte eine lebhafte Polemik mit dem Karäer Jakob Kirkissani, deren Gegenstand Themen allgemein dogmatischen, wie auch ritualen Inhaltes waren. Sein Auftreten in dieser Hinsicht trug auch eine Fehde mit Salmon ben Ruheîm ein, und von seiner Erwiderung auf dessen Angriffe wegen der Verbindlichkeit der Tradition und der Wertlosigkeit des Talmuds infolge der in ihm sich kundgebenden Meinungsverschiedenheiten — die, wie bei den Schammaiten und Hilleliten angeblich sogar zu Tätlichkeiten führten — sind sehr wahrscheinlich einige interessante Fragmente noch auf uns gekommen[3]. Er hat auch ein Werk verfaßt über Widersprüche

[1]) Vgl. die eingehende Studie über ihn von Poznański in Hagoren VI, S. 41—64 u. S. 119 und dazu meine Bemerkungen in ZHB. X, S. 131. Daß Saadja ältere Kinder schon in Ägypten gehabt hat, wurde bereits oben, S. 91 u. ebendort Anm. 1, erwähnt.

[2]) Vgl. über ihn jetzt Poznański im Gedenkbuch für Kaufmann S. 169 u. S. 187.

[3]) Vgl. das von Schreiner in ZHB. III, S. 91—93 veröffentlichte

in chronologischer Hinsicht in der Bibel und 42 derartige Fragen zusammengestellt[1]). Auch Jephet ben Alî richtete gegen ihn später eine Polemik[2]). Daß er einen Kommentar zum jerusalemischen Talmud verfaßt habe, ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen[3]).

Erst in allerletzter Zeit ist der Name eines anderen Schülers Saadja's bekannt geworden, Abraham ben Mumar oder Muman as-Seirâfi, der ein Kitâb al-Kasch'f (כתאב אלכשף) entweder kalendarischen oder philosophischen Inhalts, verfaßt hat, das wir aber lediglich aus Anführungen in Bücherlisten kennen[4]).

Die größte Bedeutung aber unter den Jüngern Saadia's kommt dem in Bagdad gebürtigen, und einer ehemals aus Spanien dorthin eingewanderten Famile entstammenden Adonim oder Dunasch ben Labrat zu. Seine Stärke liegt besonders auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft, der ja Saadja's Jugendarbeiten galten. Dunasch, ein selbständiger, stark kritischer Geist, hat, den Spuren seines Lehrers folgend, die hebräische Grammatik und Lexiographie wesentlich bereichert, aber auch an seinem Meister in einem, leider nicht

zweite Genisafragment und dazu Poznański ebendort, S. 172—177 ferner das von letzterem in ZHB. X, S. 47—52 edierte Bruchstück u. ebendort, S. 46.

[1]) Vgl a. a. O. S. 48. Z. 17 fgg. u. die Bemerkungen von P., S. 47. — Es ist bemerkenswert daß in dem von Schechter in JQR. XIII, S. 345 fgg. zuerst veröffentlichten bibelkritischen Fragment auch solche Schwierigkeiten behandelt werden.

[2]) Vgl. Poznanski, The karaite literary opponents etc. S. 27—28.

[3]) Vgl. Poznański im Kaufmann-Gedenkbuch, S. 181—82 und in Hakedem II, S. 42.

[4]) Vgl. die Vorbemerkung in Saadyana Nr. XXXVII, S. 79 und dazu Poznanski in »Schechter's Saadyana«, S. 8 s. v. u. S. 20. Anm 1. Anstatt des keinen rechten Sinn gebenden אליצף lese ich אלנצף, d. h »die zweite Hälfte des Buches«. Übrigens findet sich auch in der von Adler und Broydé in JQR. XIII, S. 52 fgg. veröffentlichten Bücherliste unter Nr. 59, S. 54, ein Band, enthaltend, neben zwei antikaräischen Schriften Saadja's, auch das כתאב אלכשף.

vollkommen ausgearbeiteten, und höchst wahrscheinlich ursprünglich arabisch geschriebenen Werk[1]), Kritik geübt. Indem er aber in der Kritik gegen Menahem ben S'ruk die Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen gefördert und besonders in der Schrift gegen Saadja die ersten Grundzüge der neuen Theorie von der Triliteralität der Wurzeln gegeben hat, legte er, über die Leistungen seines Lehrers hinausgehend, den Grund zu dem Aufschwung der hebräischen Sprachwissenschaft, der nachmals diese in ihren Ergebnissen der modernen Philologie mit ihren besseren Hilfsmitteln würdig an die Seite stellte. Er hat somit auch das Andenken seines Lehrers in ehrenvollster Weise mit einer der Glanzepochen der jüdischen Literatur, wie der Geschichte der Wissenschaft überhaupt, dauernd verknüpft.

Aber auch noch in anderer Hinsicht ist Saadja von großer Bedeutung für die jüdische Wissenschaft geworden. An seinen Namen knüpft sich zum großen Teil deren Wiedererweckung im vorigen Jahrhundert. Denn die erste der im Geiste der historischen Kritik geschriebene Biographieen der Größen unserer Vergangenheit, die wir dem scharfsinnigen Salomon Juda Rapoport verdanken, — der neben Zunz zu den Pfadfindern der neueren jüdischen Wissenschaft gehört, – war die auch heute noch schätzenswerte, in der Form wie den Untersuchungen meisterhafte Würdigung Saadja's[3]). Und auch die erste Leistung in der jüdisch-arabischen Literatur seitens des genialen, in seinen philosophischen Forschungen noch heute maßgebenden Salomon Munk, galt einer Darstellung von Saadja's Werken[4], für die er zum Teil selbst neue, wertvolle Auf-

[1]) Vgl. hierüber meinen Aufsatz in der Monatsschrift 1902, S. 74—79 und Bacher ebendort, S. 478.

[2]) Vgl. meine Ausführungen ebendort, S. 72—75.

[3]) Erschienen in Bikkure Haitim IX, Wien 1829, S. 18—37.

[4]) Notice sur Saadja Gaon, erschienen im IX. Bande der Cahen'schen Bibel, Paris 1838, und dazu Ergänzungen in Commentaire de R'Tanchoum sur Habakouk, Paris 1843, S. 104—111.

schlüsse gebracht hat. So hat sich, entsprechend den Worten der Schrift, der Name des großen, von gerechtem Streben erfüllten Gaon für alle Zeiten als vom segensvollsten Einfluß erwiesen und die tiefsten Spuren in der jüdischen Literatur hinterlassen. Mit Recht führt er darum auch in dieser Hinsicht den ihm von Abraham Ibn Esra beigelegten Ehrentitel eines ראש המדברים בכל מקום, d a d i e j ü d i s c h e W i s s e n s c h a f t g e w i s s e r m a ß e n a u c h j e t z t n o c h m i t s e i n e n W o r t e n z u u n s r e d e t.

★

V. **Die Erzählung von den vier gefangenen Talmudisten.**

Der Niedergang der babylonischen Hochschulen und die Entwicklung des Talmudstudiums außerhalb Babyloniens.

In dem an und für sich berechtigten Streben, die so wunderbare Entwickelung in der Geschichte und Literatur des Judentums in manchen bedeutungsvollen Phasen mit einem höheren Walten der Vorsehung in Verbindung zu bringen, ist wohl auch mancher Fehlgriff in der Geschichtsschreibung und -forschung zu verzeichnen. Ein besonders bezeichnendes Beispiel bietet hierfür die Erzählung von den angeblich vier gegen Ende der Geonimzeit gefangenen Talmudlehrern, die ein intensiveres Halachastudium nach Ägypten, Nordafrika, Spanien und Südfrankreich gebracht haben sollen. Alte, wie neue Geschichtsschreiber, von Abraham Ibn Daûd an, wollen darin gleichsam eine göttliche Fügung erblicken. Indes darf dieses Gefühl für ein höheres Walten in der Geschichte uns nicht den Blick für die Realität der geschichtlichen Tatsachen trüben, und so muß denn, nach verschiedenen Richtungen hin, vom literarischen und historischen Standpunkt aus, der Bericht von dem so interessanten Ereignis als unhaltbar angesehen werden. Der Erörterung dieses auch in letzter Zeit noch behandelten Problems[1]) soll

[1]) Es kommen hier hauptsächlich in Betracht die Ausführungen von Halevy in Doroth Harischonim III, S. 283—302 und Poznański in seiner Studie אנשי קירואן in der Harkavy-Festschrift, besonders S. 192—194. Von sonstiger hierher gehörenden Literatur nenne ich, ohne allerdings auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben: Ra-

die folgende Untersuchung gewidmet sein, in deren Verlauf wir noch manche andere wichtige literarhistorische Ergebnisse gewinnen dürften.

Betrachten wir zunächst den als Grundlage der Erzählung dienenden Bericht des Abraham Ibn Daûd. Derselbe knüpft an das durch den Tod Chiskia's erfolgte gleichzeitige Verlöschen des Gaonats und des Exilarchats die Mitteilung, daß schon vorher, infolge einer von Gott gefügten Wendung, — סבה מאת הקב"ה — ein Versiegen der Einnahmequellen für die Hochschulen aus den anderen Ländern der Diaspora eintrat Der Verlauf dieser Wendung war, daß ein Admiral des Kalif Abdurrhaman an-Nazzâr ausging, um Schiffe aufzugreifen und bei einer Kreuzfahrt, die ihn zuletzt in das griechische Meer führte, eines kaperte, auf dem sich vier große Gelehrte befanden, die von Bari nach einem Ort ספסתין oder ספסנין gingen, und zwar zum Zweck von הכנסת כלה. Sie wurden alle gefangen und verkauft, wobei der Chronist bemerkt, daß sie Niemandem etwas über ihre Persönlichkeit und Gesetzeskenntnis — טיבם וחכמתם — gesagt hatten. Drei der Gelehrten kann Ibn Daûd namhaft

poport, Biographie des R Chananael Note 2, Biographie des Hai Gaon, Note 2, ferner קבוצת חכמים ed. Stern S. 52; Harkavy in den Nachtragen zur russ. Übersetzung von Graetz Bd. VI, S. CXVI; Müller, Die Responsen der spanischen Lehrer (Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums) S. 19—22; Weiß דדו"ד IV[4] S. 235, Anm. 2; Leberecht, Magazin für die Literatur des Auslands, 1843 Nr. 143, Literaturblatt des Orients, 1844, S. 703, Frankel, Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums 1845 S. 99 fgg und Jahrg. 1846 S. 397 fgg. und S. 492 fgg., S. Cassel, Historische Versuche, Berlin 1847, S. 30—36, Groß, Magazin etc., II, S. 26 fgg., Berliner in Migdal Chananael, S. V—VI; Neubauer in JQR. VI, S. 233 und Halberstam a. a. O. S. 596, Kaufmann im Magazin V, S. 70 und Chronik des Achimaaz = Monatsschrift 1896, S. 470; Schechter in JQR. XI, S. 643 fgg., Güdemann, Erziehungswesen der Juden in Italien, S. 16—17, Brüll, Jahrbücher IV, S. 179 fgg, Israel Lewy im Jahresbericht des Seminars, Breslau 1905, S. 30—31 und Ginzberg, Geonica I (New-York 1909), S. 29.

machen, während er betreff des vierten nichts mehr weiß. Es folgen nun die Angaben über die Schicksale Schemarja's, Chuschiel's und Mosche's, welch letzterer in Cordoba als eigentlicher Pfadfinder des Talmudstudiums begrüßt wurde.

Soweit der Bericht Abraham Ibn Daûd's. Es ist nun merkwürdig, daß, während er das Aufhören der Einnahmen der Hochschulen mit dem Raubzug des Ibn Rumâhis in Verbindung bringt, er doch die Gelehrten nicht direkt als aus Babylonien stammend angiebt, ebensowenig, wie er sie als Sendboten behufs Einsammlung von Geldern bezeichnet. Hiermit stimmt auch die Angabe überein, daß die Gefangenen Niemandem etwas über ihre Persönlichkeit und ihr großes Wissen mitgeteilt haben, da andrerseits dieses von selbst bekannt geworden wäre. Es ist dies aber jedenfalls eine vielleicht gewollte Unklarheit in dem Bericht unseres Geschichtsschreibers. Ebenso wenig trägt zur Aufhellung bei die Andeutung, daß die Reise zum Zweck von הכנסת כלה unternommen worden sei. Man hat es nicht als glaubhaft angenommen, daß vier Gelehrte aus diesem Anlaß sich in's Ausland begeben haben sollen, und wollte darum den Worten הכנסת כלה, entgegen dem durch die Mischna Pea I, 1 feststehenden Sprachgebrauch, für die Bemühung zur Ausstattung von Bräuten[1]), die gezwungene Bedeutung der »Einnahme für die Hochschule« unterlegen, obwohl Kallah nur die zweimal jährlich stattfindenden Hauptversammlungen bezeichnet, und dann auch der Plural הכנסות erforderlich wäre. Sei es nun, daß man die genannten Gelehrten mit Leberecht als Sendboten für die Hochschule zu Bari[2]), oder mit

---

[1]) Vgl. Frankel, Zeitschrift etc. 1845, S 100, Note, betreff der wörtlichen Auffassung von הכנסת כלה, wonach es sich um Beschaffung eines Fonds zu dauernden Ausgaben für Zwecke der Brautausstattung handelte.

[2]) Vgl. Leberecht in Literaturblatt des Orients Jahrg. 1844, S. 703 und in Frankels Zeitschrift 1845, S. 100—101.

Graetz für die in Babylonien, speziell in Sura, betrachtet, muß jedoch betont werden, daß die dementsprechende Auffassung von הכנסת כלה sich insofern ertledigt, als zu keiner Zeit, auch nicht am Ende der Geonimepoche, Boten ausgesandt wurden, um für die Hochschulen zu sammeln[1]. Die Beiträge wurden diesen vielmehr aus dem Auslande zugesandt, woselbst sie auch Vertrauensmänner und Inkassanten hatten, von denen die ersteren נאמנים, פקידים, die letzteren גזברים, ניגשי הצדקה genannt wurden[2]. Die Unterstützungen zerfielen in jährlich feststehende Beträge פסיקות, Spenden, die wohl den an den Gaon gerichteten Anfragen für diesen und die Hochschule selbst beigefügt wurden, ferner in נדבות und in die חומשים, Fünftel des Vermögens, worunter vielleicht eine Art Legat von Hinterlassenschaften zu verstehen ist[3]. — Für die Glaubwürdigkeit Ibn Daûd's Bericht spricht es auch nicht, daß er den vierten der Gefangenen nicht zu benennen weiß: ein Beweis dafür, daß auch die alte Quelle, aus der er geschöpft hat, nicht mehr recht verläßlich gewesen sein muß. Aus allen diesen Gründen gegen die Zuverlässigkeit von Ibn Daûd's Darstellung erscheint es geboten, die einzelnen Phasen derselben, anknüpfend zunächst an den Zustand der Hochschulen, alsdann an die einzelnen von ihm genannten Gelehrten, von neuem zu behandeln, und dann das Gesamtergebnis zu betrachten, wobei wir in der Lage sind, uns der neuesten Veröffentlichungen aus der Genisa zu bedienen.

[1]) Vgl. auch schon Weiß דרדר IV[4] S. 235 Anm.

[2]) Besonders lehrreich ist hierfür das von Margoliouth in JQR XIV S. 308–309 veröffentlichte Genisa-Stück.

[3]) Vgl. hierfür das von Cowley veröffentlichte Sendschreiben des Nehemia Gaon von Pumbadita nach Spanien, in JQR. XIX, S. 105 und dazu Poznanski a. a. O. S. 401, ferner Marx, Untersuchungen zum Siddur des Gaon R'Amram I, S. 11, Anm. 45. und Ginzberg a. a. O. S. 14, Anm. 2.

1. Der Zustand der Hochschulen Babyloniens in der nachsaadjanischen Zeit.

Den von Ibn Daûd geschilderten Tatsachen entspricht allerdings der schlechte materielle Stand der beiden Hochschulen in der nachsaadjanischen Zeit, dem in gleicher Weise der geistige Verfall, zunächst der von Sura, folgte, während immerhin Pumbadita noch durch Scherira und Haî einige Jahrzehnte vom Glanze autoritativen Ansehens bestrahlt war. Es liegen uns darüber interessante, in den letzten Jahren aus der Genisa veröffentlichte Dokumente vor. So richtet die Akademie in Pumbadita im Jahre 953 in einem entweder vom Gaon oder einem jedenfalls sehr angesehenen Mitglied verfaßten Schreiben sehr bewegliche Klagen nach Spanien über ihren bedrängten, erbarmungswürdigen Zustand.[1]) Es wird darin erwähnt, daß schon seit einiger Zeit keine Spenden von dort eingegangen seien[2]). Von einer vor zwei Jahren abgesandten Summe sei nur mit vieler Mühe eine Kleinigkeit durch die Klugheit des Exilarchen Salomo[3]) gegen die Anmaßung eines »Räubers« gerettet worden, der ihnen auch den durch die ebenso angesehenen, wie frommen und redlichen Kaufleute Ahron und Mose, Söhne Abraham's, zugegangenen Betrag hatte entreißen wollen.[4]) Die infolge der allgemeinen Bedürftigkeit in der Jeschiba ausgebrochenen Streitigkeiten haben die-

---

[1]) Veröffentlicht von Cowley in JQR. XVIII, S. 401–403; vgl. auch dazu Cowley a. a. O. S. 399—400 u. Marx a. a O. S. 768—770. — Betreff des rätselhaften ארגוני טוב S. 402, Z. 1 glaube ich, daß dort eine Corruptel vorliegt. Über den nicht zu eruierenden Namen des Verfassers des Schreibens vgl. jetzt auch Ginzberg, Geonica I, S. 7, Anm. 1.

[2]) Vgl. JQR. a. a. O. Z. 8 fgg.

[3]) Ein solcher ist uns sonst nicht bekannt. Er fehlt in der von Kamenetzky in REJ. LV., S. 51 veröffentlichten Liste der Nachfolger David ben Sakkai's.

[4]) Vgl. a. a. O., Z. 13—20.

selbe heruntergebracht[1]). Alle Ländereien und Gebiete, die ihnen bisher Erträge abgeworfen haben, seien ihnen verloren gegangen[2]). Bemerkenswert ist in diesem Schreiben auch die Bitte um eine für den Schreiber selbst bestimmte größere Gabe[3]).

In demselben flehentlichen Ton gehalten ist zum Teil ein von Nehemia, dem Sohne Kohen Zedeks und Nachfolger Ahron Ibn Sargâdu's, gleichfalls nach Spanien gerichtetes, vom Jahre 962 datierendes Schreiben[4]). Dasselbe ergeht sich in flehentlichen Bitten um eine genügende Unterstützung, aber auch in ziemlich geharnischten Vorwürfen wegen der so lange geübten Vernachlässigung der Hochschule, was die Gemeinden nun durch ausgiebigere Spenden wett machen müßten[5]), falls sie sich nicht dem Zorn seitens deren Leiter aussetzen wollten[6]). Was nun in diesem Briefe besonders auffällt, ist das geringe Selbstbewußtsein, das einem etwaigen Zweifel der spanischen Gemeinden an der durch persönliche und ererbte Vorzüge berechtigten Gaonatswürde des Schreibers Raum giebt[7]), ihn aber durch die Tatsache entkräftet, daß nach dem Tode Ahron Ibn Sargâdu's alle Gelehrten mit ihm in Frieden leben[8]). In seltsamem Kontrast hierzu

[1]) Vgl. a. a. O. Z. 21: ובכל זאת המחלוקת שיש בישיבה גרמה לנו וישתנו עד עפר.

[2]) Vgl. Z. 21 ואין לנו רשויות bis Z. 24.

[3]) Vgl. S 403, Z. 2: ותזכרנו בנדבה הטובה בשמי ואל תעלים עין מלחשבני באביתי.

[4]) Veröffentlicht von Cowley in JQR. XIX, S. 105—106; vgl. dazu Poznański a. a. O., S. 399—401.

[5]) Vgl. a. a. O. S. 106, 13—14: גם הכפילו נדבתכם תחת השנים שעברו יותר לנו באשר לא הזכרתם הישיבה גם הרשיתם ועתה כי לא שלחתם נדבתכם ידי יצירכם מאיננו.

[6]) Vgl. a. a. O. Z. 9—10.

[7]) Vgl. S. 105, Z. 22 fgg.: שמא תאמרו מאמתינו או נעלה נפשכם אותנו שאפילו איננו משיבים על אגרותינו או שמא יש לכם ספק באמיתת שררותנו ובזקנתנו ובגודל משפחתנו עם חכמתנו ויראתנו מה׳.

[8]) Vgl. S. 106, Z. 6 fgg.: והודענוכם החודש שהיה לנו אחרי הנפטר בהיות כל החכמים אלינו ישבתם לפנינו יפה.

stehen die Äußerungen Nehemia's, daß er mit der Aufforderung zu reichlichen Spenden den Gemeinden eigentlich nur Anlaß zu einem verdienstvollen Werke geben wolle[1]).

Selbst das Ansehen der pumbaditanischen Hochschule zur Zeit Scheriras konnte deren materiellen Niedergang nicht aufhalten. Von besonderem Interesse ist hierbei ein von diesem Gaon nach einer jedenfalls bedeutenden Stadt des »Westens« gerichtetes Schreiben[2]). Darin wird darauf hingewiesen, daß nur noch mit vieler Mühe die Versammlungen in den Kallamonaten aufrecht erhalten werden können[3]) und, daß sein damals schon im Mannesalter stehender Sohn Haî sich nicht die Mühe verdrießen lasse, sich dem Unterricht der Minderbegabten zu widmen[4]). Die Not der Gelehrten und Schüler zwinge den Gaon sogar, der eigenen Familie Entbehrungen aufzuerlegen[5]), und nur diese bedrängte Lage, bei deren Andauern die Gelehrten ihr Brot sich durch andere Beschäftigung zu suchen genötigt wären, habe ihm manches bittere Wort gegen die Angesehenen der Judenheit in den anderen Ländern, »die Berge Israels«, eingegeben, was Scherira mit dem Hinweis auf Nehemia 13, 10 ff. rechtfertigt[6]). Sowie in talmudischer Zeit die einzelnen Gelehrten, trotzdem sie selbst eine eigene Lehrstätte besaßen, doch den Mittelpunkt der Thoraforschung aufsuchten, so solle auch jetzt in der Diaspora von überallher durch Anfragen wegen Entscheidungen die Jeschiba als Zentralpunkt angesehen werden. Das Unterlassen dieses früher geübten

---

1) Vgl. 105 Ende: ולולי בונתינו לזכותכם עם כובד עול החכמים לא היינו מטריחים אתכם.

2) Veröffentlicht in Schechter's Saadyana Nr. XLV, S. 118—121.

3) Vgl. a. a. O. S. 118, Z. 2 fgg.

4) Vgl. a. a. O. Z. 9—11 וגם האיי בחורנו שוקד ללמדם ולשום בפיהם ואשר לא ידע לשאול ילמדהו דרך הקושיא ויחבב הדרך בעיניו

5) Vgl. a. a. O. Z. 12: ומטרפינו ומחלקינו ומפי עוללינו אנחנו מונעין ונותנין להן.

6) Vgl. a. a. O. Z. 17 — S. 119, Z. 5.

Brauches habe das Ansehen der Hochschulen erschüttert, und der Gaon wolle zu Gott beten, daß Er sie nicht dafür strafe[1]). »Ihr werdet vielleicht sagen, es genüge, daß ihr in einer behaglichen Lage bleibt; eure Lehrversammlungen werden nicht verderben, möge darum die Hochschule zugrunde gehen. So wisset denn, daß deren Führer eure Häupter sind; der Körper aber richtet sich nach dem Kopf, und wie kann, wenn dieser verdirbt, jener gesund bleiben?«[2]) Darum sollten sie den Mut der Jeschiba und ihrer Mitglieder durch ihre Fürsorge stärken, damit »die vier Ellen der Halacha« nicht untergehen; denn, trotzdem die Thora auch anderwärts sich ausgebreitet, so sei dennoch deren eigentliche Stätte noch immer hier, wo gleichsam das Sanhedrin vertreten sei[3]).

An dieses Schreiben schließt sich inhaltlich ein anderes desselben Gaon an[4]), das, da in ihm Schemarja direkt genannt ist, sicher nach Ägypten gerichtet wurde. Es sind dieselben Klagen über die Vernachlässigung der Jeschiba in materieller und ideeller Hinsicht. Die Unterordnung unter sie müßte als eine heilige Pflicht betrachtet werden, wie einst gegenüber dem Heiligtum[5]). Wie könnten demnach die auswärtigen Gelehrten, obwohl durch Ansehen

---

[1]) Vgl. S. 119, Bl. 2r. — S. 120, Z. 115.

[2]) Vgl. a. a. O. Bl. 2 v. Z. 3—7: ואם אמ׳ר תאמרון בלבבכם כי תישארון אתם על מתכונתכם ולא יישחתון מדרשיכם והישיבה נשחתת, הלא ראשיכם המה כי ראשיכם שבטיכם ואיך ישחת הראש וישלם הגוף ואחר הראש הגוף הולך.

[3]) Vgl. S. 120, Z. 12. — S. 121.

[4]) Saadyana Nr. XLVI, S. 122—124 Der Rest ist einer halachischen Erörterung gewidmet. Wir müssen hierbei, wegen mancher stilistischer Übereinstimmungen dieses Schreibens mit dem vorhergehenden, Poznanski in seinem »Schechter's Saadyana«, S. 5 beipflichten, der es Scherira zueignet, gegen Schechter a. a. O., S. 121, der Samuel b. Ḥofni als Autor annimmt.

[5]) Vgl. S. 122, Z. o fgg. Leider ist der Anfang stark verstümmelt.

hervorragend, des Mittelpunktes vergessen, zumal sich doch wohl mancher Zweifel auch bei ihnen ergeben müsse[1]? Sie sollten bedenken, daß man nur von einem ganz bevorzugten Lehrer — מפי רב מובהק — sich in der Gesetzeskenntnis unterrichten lassen dürfe, damit alle Zweifel behoben würden[2]. Babylon sei jetzt der Ort der Sch'china[3], und dort, in der durch das Andenken von Ezechiel, Daniel und Esra geheiligten Synagoge werde für das Wohl der Glaubensgenossen gebetet[4]. Diese, durch den Handel reich geworden, könnten allerdings nicht, wie die Glaubensgenossen am Sitz der Hochschulen, sich ausschließlich der Thora widmen, sondern nur so weit, als es sich ermöglichen lasse, wie es auch die Deutung der Weisen im Sifrê zu ואספת דגנך Deut. 11, 14 ausführe[5]. Wenn dieses wenige Studium aber Bestand haben sollte, müßten sie durch Anfragen bei der Hochschule Belehrung nachsuchen[6]. So wie, nach der Deutung unserer Weisen zu Deut. 33, 18, der handelsbeflissene Sebulun für Isachar, den Bewohner des Lehrhauses zu sorgen hatte, so hätten sie dieselbe Pflicht gegenüber den Jeschiboth[7]. Weiterer Mahnungen wolle der Gaon sich enthalten, um ihnen und sich Unannehmlichkeiten zu ersparen; zudem seien sie ihm so lieb, wie er sich selbst[8].

---

[1]) Vgl. S. 122, 30—31: ושמעו האיתנים מוסדי ארץ איך אתם שבחתם את בית הועד ונטשתם את הישיבה... הרמים גדולים אתם אי אפשר שאין ביניכם ספיקות נסו נא וראו.

[2]) Vgl. S. 123, Z. 32—34.

[3]) Vgl. a. a. O., Z. 39—41.

[4]) Vgl. a. a. O., Z. 44 fgg.

[5]) Vgl. a. a. O., Z. 48 fgg., beginnend mit: ואתם אחינו בעשרכם. Vgl. ferner Z. 50: ואין אתם חייבים אלא ביכולת.

[6]) Sicher ist dies der Sinn der Stelle a. a. O. Z. 50—51: והוא אשר יתקיים בידיכם אבל... לשאול ולחפש מאתנו.

[7]) Vgl. S. 124, 63 fgg.; zur Deutung der Bibelstelle vgl. Bereschith Rabba c. 72

[8]) Vgl. a. a. O. Z. 68—69, und besonders die Worte: כי כמונו אתם חשובים לנו.

Darum sollten sie seinen dringenden Bitten Gehör geben[1], einander in der Pflicht der Unterstützung der Hochschule bestärken und, in Beherzigung dieser Mahnung, des Stolzes Israels, der Jeschiba, und »der vier Ellen der Halacha, die Gott allein in der Welt habe«[2], sich erbarmen.

Es entspricht nun den berechtigten, zeitweiligen Klagen über die Vernachlässigung der pumbaditanischen Hochschule, wenn andererseits die ihr durch einen Gönner mit Rat und Tat erwiesene Unterstützung in beredten Worten gepriesen wird. Ein solcher Mäcen war der wegen seiner Hilfsbereitschaft mit dem Titel eines Alluf ausgezeichnete Jacob ben Joseph עכל aus Egypten, für den Haî in seiner Eigenschaft als Ab bet-Din in arabischer Sprache ein methodologisches Werk über den Talmud verfaßt hat[3]. Der genannte Wohltäter besuchte auch die Akademie, und sein Weggang wurde wie der eines teuren Mitgliedes bedauert, denn »Gott habe ihn, gleich Joseph, zur Rettung gesandt«, auch seien ihm Verordnungen zu Gunsten der Hochschule zu verdanken[4].

Wenn nun, wie wir gesehen haben, die Lage der pumbaditanischen Hochschule eine mißliche war, so darf uns die Not der schon vor Saadia's Zeit innerlich stark erschütterten Schwesteranstalt zu Sura, die ja ehemals sogar das Primat hatte, gewiß nicht Wunder nehmen. Von seiten dieser liegt uns nur ein von Samuel ben Hofni nach Kairuân gerichtetes Schreiben vor[5], das aber für die Verhält-

[1]) Vgl. hierzu und zum Folgenden a. a. O., Z. 73 fgg.

[2]) Vgl. hierzu die Parallelstelle in Nr. XLV, S. 121, 17 fgg. Vgl. auch Babli Berachoth 8a.

[3]) Vgl. über ihn Steinschneider in ZHB. VI, S. 158, Poznanski in Hakedem II, S. 103, Marx in ZHB. XIII, S. 72 und in JQR. New Series I, S. 100—101. Siehe auch noch weiter unten.

[4]) Vgl. besonders Marx in ZHB. a. a. O.: כי באחד מהם היה בחיבר ישראלים שלחו לפניהם לשום להם שארית בארץ ולהחיות להם לפליטה גדולה.

[5]) Veröffentlicht von Margoliouth in JQR. XIV, S. 307 fgg.

nisse der suranischen Hochschule selbst und ihre Beziehungen zu Pumbadita sehr aufschlußreich ist. Es ist ja bekannt, daß nach Saadja's Tod schon aus Mangel an geeigneten Gelehrten die alte Lehrstätte von Sura als Gaonatssitz nicht mehr in Betracht kam. Noch im Jahre 987, bei Abfassung seines berühmten Sendschreibens über die Träger der Tradition, berichtet Scherira: ובתר הכי לא הות מתיבתא ועד השתא ליכא במתא מחסיא מתיבתא resp. במתא מחסיא[1]). Es ist wohl noch dort eine Anzahl Gelehrter vorhanden gewesen, die, gewissermaßen in privater Tätigkeit, den Jüngern das Talmudstudium vermittelten, aber die eigentliche Akademie, als sogenannte מתיבתא כיללת, scheint zeitweise aufgehoben gewesen zu sein. Auch wohl noch zu der Zeit, als schon Haî die Würde eines Ab beth-Din bekleidete und selbständige Entscheidungen traf, gab es in Sura selbst noch keinen Gaon, sondern das von einigen suranischen Gelehrten zur scheinbaren Aufrechterhaltung der früheren Jeschiba gewählte Oberhaupt hielt sich in Basra auf, wohin, nach Scherira's Bericht, sich schon Jacob ben Joseph bar Satia zurückgezogen hatte[2]). Wir wissen dies nämlich aus der uns noch erhaltenen Überschrift einer Reihe von Responsen[3]), die uns meldet, daß ehemalige Schüler Haî's von Basra aus, wo sie im Bereich des suranischen Resch-Metibta sich aufhielten, an ihn Anfragen aus dem Gebiet des bei ihm durchgenommenen Tractats richteten[4]).

Gegen Ende von Scherira's Gaonat mag eine Bewegung entstanden sein, Sura wieder selbständig zu machen, und Samuel ben Hofni, ein Enkel von Kohen-Zedek, dessen Familie mit der durch ihre Ahnenreihe von Geonim zu der Würde mehr berechtigten des Scherira rivalisierte,

[1]) Vgl. ed. Neubauer, S. 40 und ebendort Note 9

[2]) Vgl. ed. Neubauer, S. 40.

[3]) Vgl. Ginzberg Geonica II, S. 71 (JQR. XVIII, S. 442)

[4]) Vgl. a. a. O. Z. 7 fg. וצלתה מן אלבצרה תלאמדה גדסי פי דאר ראס מתיבת סורא ותני מעה וגו'.

wurde Oberhaupt der von Neuem errichteten Schule von Sura[1]), die also aus ihrer eigenen Mitte entweder keinen geeigneten Vertreter mehr stellen konnte, oder aber auch in der scheinbaren Selbständigkeit ganz abhängig war von der einst mit ihr nicht vollständig gleichberechtigten pumbaditanischen Jeschiba. Nur so ist es auch zu verstehen, daß dasjenige, was an Spenden einging, von Scherira zum größeren Teil für Pumbadita beansprucht wurde, im Allgemeinen aber die auswärtigen Gemeinden, die wohl über die Verhältnisse in Sura im Unklaren waren, Samuel nicht die richtige Anerkennung zollten[2]) und darum mit ihren Geldbeiträgen sehr zurückhielten. Erst kurz vor dem Tode Scherira's kam ein Ausgleich zustande, dahingehend, daß fortan die ohne nähere Bestimmung eingehenden Gelder je zur Hälfte für Sura und Pumbadita verwendet werden sollten. Seine Krönung fand dieses Übereinkommen dadurch, daß Haî eine Tochter Samuel's zur Gattin — vermutlich in zweiter Ehe — nahm[3]).

In seinem Schreiben bemerkt nun Samuel ben Hofni, daß er den Bevollmächtigten und Inkassanten der Hochschule in Kairuân, Joseph ben Berechja, in diesem Sinne geschrieben habe, der, auf seine Bitten hin dazu ernannt

---

[1]) Vgl. Harkavy in חדשים גם ישנים No. 7 (Beigabe zu Rabbinowitz דברי ימי ישראל IV), S. 9. Indessen ist aus den Worten des in JQR. XIV, S. 308 veröffentlichten Fragments zu entnehmen, daß noch vor Scherira's Tod die Wiederaufrichtung Sura's mit Samuel b. Hofni erfolgte.

[2]) Dies geht aus den Worten am Eingang des genannten Fragments hervor: כי אנחנו גדולי הישיבה וזקיניה אין גדול ממני בחכמה ובשנים וזקני הישיבה וחכמיה עמנו ויושבים לפנינו, ein Selbstlob, das nur in diesem Sinne verstanden werden kann. (Vgl. auch in den Nachträgen).

[3]) Vgl. a. a. O.: ואף כי נעשה שלום גמור בינינו ובין מדרב שרירא גאון ריית טרם אסיפתו בשנים ועם גאון בנו ואמצהו ממנו הוא התחתן בנו ויקח בתנו ויכתבו בינינו תנאים בשטנו ומהם כי כל הנדבות הבאות בשם כל אחד ממנו יהיו לו לעצמו ואין לאחר עמו ואשר יבא סתם או בשמות חכמי הישיבה יהיו חליקים חצים לנו והחצי לחתננו. Auch aus den letzten Worten ist zu entnehmen, daß die auswärtigen Gemeinden noch immer an eine Einheit der beiden Jeschiboth dachten.

worden sei. Er ersucht den Adressaten des Briefes, jenen zu bestimmen, daß er keineswegs von anderen Einflüssen sich leiten lassen solle, da er durchaus die Wahrheit geschrieben habe. Weil nun manche Willkür seitens Unbefugter zu befürchten sei, sollten die Gemeinden nicht jedem beliebigen Bittsteller Gehör geben, sondern entweder für den Gaon selbst persönlich bestimmte Spenden oder solche für die Jeschiba im Allgemeinen schicken. In letzterem Falle wäre es das Beste, bald am Aufgabeort je eine Hälfte für das Oberhaupt und die Kollegialmitglieder festzusetzen, damit jeder Streit vermieden werde. Er habe ferner gehört, daß der heimgegangene Wohltäter[1]) einem Mitgliede des Collegiums 150 Drachmen gesandt habe, die aber wohl eigentlich für alle Gelehrten bestimmt waren. Wenn weiter keine Bestimmung darüber getroffen würde, dürfte vielleicht der Betreffende es sich selbst aneignen wollen. Er müsse aber darüber vor Gott und den Gemeinden klagen: sollte ein einziger durch eine so große Summe reich werden, während hundert andere das Brot der Armut essen müßten? Gewiß wollten die Kairuâner einer falschen Ausstreuung, durch die den Würdigen ihr Blut gleichsam vergossen und Geldschäden zugefügt wird, nicht Vorschub leisten[2]). Darum sollten sie alsbald den Alluf Joseph, Sohn des heimgegangenen Jacob, in Egypten, über die Sachlage aufklären.

*

Wir gewinnen aus diesen interessanten Schriftstücken einen Einblick einerseits in den beklagenswerten materiellen Zustand der Hochschulen, und andrerseits in die bereits damals nicht zu unterschätzende Bedeutung der auswärtigen

[1]) Das ist wohl sicher Joseph עוּבָל in Egypten, dessen Sohn Jakob bereits oben erwähnt wurde, und der weiter unten am Ende des Schreibens genannt wird.

[2]) ואל ה׳ נצעק ואליכם כי זה ממון גדול הוא יעשיר אחד ויעני ק׳ וחלילה לכם מבא בדמים ובמשא כזב מענשי׳. Das letztere Wort ist mir nicht recht verständlich. Die Wendung מבא בדמים ist eine feine Variierung von I Sam. 25, 26 auf das neuhebr. דמים »Geld«.

Lehrhäuser. Nirgends aber wird von diesen als direkten Gründungen der babylonischen Jeschiba's gesprochen; der Vergleich zwischen den ersteren und den von den verschiedenen Tannaim geleiteten Schulen spricht bereits genug davon, daß sie sich also mit den Akademieen in Babylonien gleichberechtigt fühlen durften, und verstärkt demnach das von uns soeben hervorgehobene argumentum ex silentio. Somit ist das Problem zunächst für Pumbadita, von wo Kaufmann die vier Gelehrten abstammen lassen will[1], erledigt. Aber auch für ihre Herkunft von Sura ist nun jede Unterlage entzogen, da, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, diese Hochschule als solche gar nicht mehr in Betracht kam, indem sie zeitweise mit der von Pumbadita vereinigt war. Die Behauptung von Graetz[2], daß Saadja's Nachfolger Joseph ben Jacob bar Satia die Sendboten ausgesandt habe, um der Verarmung seiner Jeschiba zu steuern[3], erledigt sich durch die Erwägungen, daß erstens Scherira ausdrücklich als Grund für das Eingehen der Hochschule von Sura nicht Mangel an Geld, sondern die vollständige Zurückdrängung durch Ahron Ibn Sargâdu angibt, und zweitens, daß, wenn daselbst vier so hochgelehrte Männer vorhanden gewesen wären, doch, wie Halevy bemerkt[4], einer von ihnen die Führung hätte übernehmen müssen, da er dem pumbaditanischen Gaon gegenüber wohl auch sein Wort zur Geltung hätte bringen können[5].

---

[1] Vgl. Magazin V, S. 70 u. auch in der Besprechung von Güdemann's Gesch. des Erziehungswesens etc. in Italien, GGA. 1887 (Ges. Schr. II, S. 227)

[2]) A. a. O. S. 471.

[3]) Ed. Neubauer a. a. O.

[4]) Vgl. Doroth Harischonim III, S. 291.

[5]) Scherira a. a. O. bemerkt nämlich in diesem Sinne von Joseph bar Satia, daß ולא הוה ליה פתחון פה אפילו בחייה דר' אהרן גאון.

2. Schemarja ben Elchanan und sein Sohn Elchanan.

In den bisher besprochenen Sendschreiben begegnen wir bereits zweimal dem Namen R. Schemarja's[1]). Es fällt nun besonders ins Gewicht, daß Scherira von ihm wiederholt als dem הזקן האדיר האביר יהאצ״ל[2]) spricht, und einmal auch in diesem Zusammenhang des ihm unterstehenden מדרש קבוע, also eines beständigen Lehrhauses, gedacht wird, in dem Schüler lernten[3]) Hieraus ergiebt sich nun zunächst für unseren Gelehrten eine genauere, spätere Zeit, als die von Graetz angenommene, da er eben Zeitgenosse von Scherira und Haî war. Schemarja entstammte jedenfalls einer in Egypten schon ansäßigen Familie, da auch sein Vater Elchanan als הרב הראש, also als Vorsitzender eines Schulhauses, genannt wird[4]). Der Einwand von Graetz, daß außerhalb Babyloniens keine bedeutenden Gelehrten waren, erledigt sich betreffs Egyptens durch die Erwägung, daß, ebensowenig wie Saadja's Leistungen auf dem Boden dieses Landes ohne ein größeres geistiges Milieu denkbar sind[5]), so auch andererseits der von diesem großen Mann durch Unterricht an wißbegierige Jünglinge ausgestreute Same der Belehrung[6]) unmöglich so schnell, ohne eine dauernde Nachwirkung zu hinterlassen, verweht worden sein kann. Als ein, vielleicht allerdings zu äußerliches Moment für die egyptische Abstammung könnte aber

[1]) Vgl. Saadyana, S. 119, wo die Lücke in Z. 16 wohl mit Schemarja's Namen zu ergänzen ist, u. S. 124, Z. 85.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 119, 17 u. 124, 85.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 119, 84.

[4]) So unterzeichnet Schemarja's Sohn, Elchanan, in einem Brief: אלחנן ראש הסדר של כל ישראל בן שמריה אב בית דין של כל ישראל בן אלחנן הרב הראש; vgl Worman, Terms of Adreß in Genizah Letters, in JQR. XIX, S. 729.

[5]) Vgl. hierüber Monatsschrift 1910, S. 191—192.

[6]) Vgl. a. a. O., S. 315.

der Name שמריה selbst, in seiner Bildung an סעדיה erinnernd, angesehen werden[1]).

Zu beachten ist nun besonders das Verhältnis von R'Schemarja zu den Geonim. Er stand mit ihnen jedenfalls in Verbindung, wenn uns auch nicht direkte Bescheide von diesen an ihn vorliegen. Aber, so wie Saadja, behufs Vervollkommnung seiner Kenntnisse die Hochschule in Sura aufsuchte, hat auch Schemarja in der einzigen, damals zu Pumbadita bestehenden, geweilt, um sein Wissen zu vertiefen. Es liegt uns hierüber auch ein Dokument vor in einem, leider lücken- und fehlerhaft enthaltenen Schreiben Haïs, dessen Autenthie allerdings angefochten wurde. Dieses von Neubauer zuerst veröffentlichte Fragment[2]) ist an einen Alluf[3]) gerichtet und spricht in einem sehr getragenen, fast durchwegs musivischen Stil, nach einem Preis von Gottes Gnade, von dem Adressaten als von einem Lichte, das den ihm folgenden den Weg erhellen kann, und als von einem unerschöpflichen Quell, dessen Wasser erquickend wirkt[5]). Es wird von ihm ferner gesagt, daß er einen Baum des Lebens in Mitten seines Volkes gepflanzt; auf seinen Sohn solle er auch ferner achten, da auch er zur köstlichen Frucht heranreifen werde[6]). Dann wird mitgeteilt, daß die Sendung des vertrauten Freundes und

[1]) Vgl. auch die Ausführungen Halevy's a. a. O. S. 290 über die gegen eine babylonische Abstammung zeugende Form der Namen der vier Gelehrten.

[2]) Vgl. JQR. VI, S. 222–223.

[3]) Vgl den auch verstümmelten Anfang: אלוף וברצונות מעשיו.

[4]) Vgl. a. a. O. מאיר תורות לבני אלהינו . . . ובו נראה אור והרבה גוים לאורך.

[5]) Vgl. a. a. O. מעין זה בקעת להשקות צמאים לרוות עיפים . . . כי מעין ישועה הוא השואבים נשתלחו מעיניו.

[6]) Vgl. a. a. O. עץ חיים זה נטעת בעמך אשר פריו יתן בעתו תנוב למאכל ועלהו לתרופה מאביו איבל . . . ועל בן אמצת לך שים עיניך עליו יהיה פריו למאכל ועליהו לתרופה.

Bundesgenossen, der auch in inniger Liebe an den Adressaten hängt, R'Jacob, richtig eingegangen sei[1]). Nach einigen, infolge einer Lücke nicht ganz genau festzustellenden Ausführungen, die, unter anderem, Segenswünsche für den Empfänger enthalten, wird Kenntnis genommen von der Hervorhebung des ausgezeichneten Lehrers R'Schemarja, des ראש יש״ת נהרדעא, der hauptsächlich an dieser Verordnung beteiligt war[2]). Der Schreiber bemerkt, daß er selbst bisher, wie irgend ein anderer, die Vorzüge dieses Löwen unter seinen Genossen, ארי שבחבורה, seine wunderbare Weisheit und seinen eindringenden Verstand kenne, der sich in seinen Fragen, Antworten und Lösungen kundgebe[3]). Deswegen habe ihn auch der Gaon seiner Zeit zum מישנה[4]) und zum Haupt der großen Reihe unter den drei Reihen der Jeschiba ernannt[5]). Auch Schemarja's einziger Sohn Elchanan, der bei ihnen gleichsam großgezogen worden sei[6]), stehe bei ihm in großem Ansehen, weswegen er mit einigen anderen seiner Genossen die Semicha erhalten habe. Schon jetzt, am Beginn seiner Laufbahn, zeige jeder Brief und jede Anfrage von ihm einen

1) ואשר שלח אלוף יחי לעד הגיע משלחת ידידנו איש סודנו יבעל בריתנו אוהבי החפץ כי השמח באהבתי מחמד עיניני מרי ורבנא יעקב.

2) משבחי של רב מובהק אדירני איתננו ר׳ שמריה ראש ישיבת נהרדעא וכי היא הראש בתקנה זאת. — Es ist bemerkenswert, daß hier Haî dem R. Schemarja die Bezeichnung רב מובהק beilegt, während Scherira in Saadyana, S. 125, 32 als solchen nur den Gaon gelten lassen will.

3) ודעתנו בפלאון חכמותיו וחדרי תבונותיו יקושייו ופירוקיו יתירוציו ותרביציו] וכחו בתורה יותר מדעת זולתנו [JQR. a. a O.

4) Dieses Wort ist wohl מְשַׁנֶּה zu lesen, und will besagen, daß Schemarja Hauslehrer und Liturg beim Gaon war und somit eine mehr familiäre Stellung bekleidete. Denn der Ausdruck משנה = שני war nun in der palästinensischen Schule üblich, und die hiermit etwa in Babylonien gleichbedeutende Würde eines אב בית דין hat ja Haî inne gehabt.

5) Vgl. hierüber Monatsschrift 1908, S. 342, Poznański in Hakedem II, S. 93, jedoch dagegen Marx in ZHB. XIII, 72 und Ginzberg, Geonica I, S. 207.

6) הוא גידולנו וריבויינו.

Fortschritt, sodaß von ihm in späteren Jahren noch viel mehr zu erwarten sei[1]).

Dieses interessante Schriftstück ist sicher an den wiederholt als Alluf bezeichneten Jacob ben Nissim in Kairuân gerichtet[2]), und seine besondere Lobpreisung steht im Einklang mit der ihm von den Geonim beigelegten Bezeichnung בישיש לבנו[3]). Der hier erwähnte Sohn des Adressaten ist der nachmals so berühmt gewordene R'Nissim, während der hier als »vertrauter Freund und Bundesgenosse« genannte R'Jacob, dessen Sendung der Empfänger dieses Schreibens dem Haî übermittelt hat, kein anderer sein kann, als der bereits erwähnte Jacob ben Joseph עיבל, den der Gaon wiederholt so nennt[4]), und an den auch wiederum der Gaon einen Brief von Jacob ben Nissim gesandt hat. Auch in diesem handelte es sich, nach dem Zusammenhang zu urteilen, um eine Tekana zugunsten der Hochschule[5]). Von einer solchen, bei der auch Schemarja in erster Reihe mitgewirkt, wird auch hier gesprochen. Zu ihr mag er durch ein von Scherira nach allen westlichen Ländern gerichtetes, dringendes Schreiben angeregt worden sein[6]). Die in dem Schreiben angewendeten Lobeserhebun-

[1]) ובכל שאלות שנית טיבית מן הראשונית כל זאת עם בחירי ובטוחים אני כי יזקין לגבורות יגיע ויוסיף ויעדיף על רבים ועצומים.

[2]) Vgl. auch den Schluß, S. 223: ואם יש כמו שביש בדעתי של אלוף מאשר נראה לנו מדבריו לא מעמנו הוא.

[3]) Vgl. Harkavy, T'schuboth ha-Geonim Nr. 549, S. 270,

[4]) Vgl. Marx a. a. O. אצילנו נכבדנו ידידנו איש בריתנו מרנא ורבנא יעקב אלוף יוצרהו משגבנו ויגוננהו בן מרי ורבי יוסף זכרו לברי. Da in unserem Fragment von zwei verschiedenen Mannern die Rede ist, so kann der zuletzt als »Vertrauter« genannte R. Jakob nicht Jakob ben Nissim sein, sondern nur Jakob עיבל.

[5]) Vgl. a. a. O. כי כהעיר ה' את רוחו היו התקנות האלו וחסדיו ולבן בן עשו ולא תעדרו . . Vgl. auch Marx in JQR., New Series, a. a. O.

[6]) Vgl. Saadyana Nr. XLV, S. 119, 16 fgg: וכאשר היבחניכם באהבה בן הנה היצבנו יד לישראל בכל ארץ מבוא השמש בהם (?) כמות כל חכמיר את הזקן הרב האדיר האביר והאציל, woraus auf ein energisches Mahnschreiben zu schließen ist. Zum Ausdruck הציב יד vgl. I Chron. 18, 3.

gen pflegten die Geonim aber nur **auswärtigen** Gelehrten oder Mäcenen zu widmen, und die darin erwähnten Ehrenstellungen hat man Schemarja bei seinem Aufenthalt in Pumbadita, wie seiner Zeit Saadja in Sura[1]), verliehen.

Die von uns angeführten Berührungen des Fragments mit dem auf Jacob עוכל bezüglichen, lassen uns dessen Echtheit gegenüber den Ausführungen Halevy's[2]) als gesichert erscheinen. Denn die von diesem als Gegenbeweis angeführte Weitläufigkeit der Sprache und Häufung von Ehrentiteln finden wir fast durchgehends in den von uns behandelten Sendschreiben Scherira's und Haî's, wie auch am Schluß von Responsen[3]). Aus diesen beiden miteinander zusammenhängenden Schriftstücken ersehen wir aber auch, daß ein inniger Zusammenhang betreffs des gemeinsamen Verhältnisses zu den babylonischen Hochschulen zwischen Kairuân und Egypten bestand[4]).

Aber auch zu der in seiner Zeit mehr an Bedeutung gewinnenden palästinenischen Hochschule stand Schemarja in Verbindung, wie aus der Über- und Unterschrift eines an ihn von שמואל השלישי שבחבורה gerichteten Briefes ersichtlich ist, in dem er genannt wird: הרב המהודר המכובד ישמרו שומר נפשות הסידים בן ר׳ אלחנן הרב הגדול ישועה תקרב[5]).

In diesem Zusammenhang sei auch noch einiges über Schemarja's einzigen, bereits erwähnten Sohn Elchanan mitgeteilt. Wir begegnen ihm als häufigen Korrespondenten von Scherira und Haî[6]). Wir wissen ferner von ihm, daß er ausgedehnte Reisen unternommen hat, wobei er in

[1]) Vgl. Monatsschrift 1910, S. 459.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 299, wo er es gar in die maimonidische Zeit verlegen will.

[3]) Vgl. z. B. die Lobeserhebungen auf den Resch Kalla Jehuda in Kaîruân in Harkavy, Resp. der Geonim, Nr. 442, S. 234—235.

[4]) Vgl. auch Poznański in Hakedem II, S. 103.

[5]) Vgl. Worman in JQR. XIX, S. 729, Nr. XXI und ebendort Anm. 3.

[6]) Vgl. auch Harkavy a. a. O., S. 342.

Aleppo, Damaskus und Palaestina weilte, wie auch, daß er nachher in Kairuân sich aufgehalten hat[1]). Späterhin den Rang eines ראש הסדר bekleidend, maßte er sich jedenfalls eine Art Oberhoheit gegenüber der babylonischen Hochschule, wahrscheinlich der suranischen, an, worüber der Gaon, also wohl Samuel ben Chofni, in einem kürzlich veröffentlichten Genisa Fragment[2]) seiner Verwunderung Ausdruck giebt, zumal er noch nicht einmal die Würde eines אב בית דין bekleidet[3]). Deswegen dürfe er sich auch nicht in wichtige Angelegenheiten, wie Neumonds- und Schaltjahrsbestimmungen, mischen[4]). Weiterhin bemerkt der Schreiber, Elchanan erstrebe die Herrschaft, die ihm aber

[1]) Vgl. hierüber Poznański in ZHB. X. S. 144 und in Harkavy-Festschrift Nr. 11, S. 187—188.

[2]) Vgl. das von Kamenetzki in RÉJ. LV, S. 49—50 veröffentlichte Genisafragment und dazu Poznanski a. a. O., S 244—48. Dessen Annahme, daß das Datum 1322 = 1020 zum zweiten Brief gehört, ist dadurch zu stützen, daß auch das folgende שלום רב sichtlich zu diesem zu beziehen ist. Ob wir aber doch ohne weiteres Samuel b. Chofni als Verfasser des Protestes gegen Elchanan annehmen können, erscheint mir deswegen zweifelhaft, weil wir von diesem auch Anfragen an den genannten Gaon haben, wie aus Ginzberg, Geonica II, S. 59 (= JQR XVIII, S. 430) hervorgeht. Vgl. jetzt auch D. Kahan in Hakedem III 1—6.

[3]) Vgl. Kamenetzki a. a. O. S. 50, Z. 6—7.

[4]) Ich halte Kamenetzki's Ergänzung a. a. O., Z. 8: בעיבור ובקידוש für wohl annehmbar, gegen Poznański's Zweifel, a. a. O., S. 246. Denn, wenn es sich auch seit Ben Meir nicht mehr um Änderungen in der Festsetzung von kalendarischen Bestimmungen handelte, so haben doch die Ansprüche Palästina's inbezug auf die Prärogative der Bestimmung des Neumondes nicht aufgehört, wie sie ja auch später, in der Mitte des 11. Jahrhuuderts, sich geltend machten, was wir auch aus der Ebjathar-Megilla ersehen; vgl. hierüber Bornstein in der Sokolow-Festschrift, S. 48—49. Wie aber bereits oben bemerkt, stand schon Elchanan's Vater, Schemarja, mit der palästinensischen Akademie in Verbindung. Aus diesem Grunde liegt es auch näher, den Schauplatz von Elchanan's Ambitionen nach dem mit Egypten in räumlicher und idealer Beziehung näher verbundenen Palästina zu verlegen, — man beachte auch die mehr verächtliche

nicht zu teil werde[1]). Er behaupte zwar, daß er den »Perek« vorgetragen habe, aber weder hiervon noch von dem Brauch der Jeschiboth überhaupt, wisse man etwas in den von ihm berührten Städten Aleppo, Damaskus, in Egypten und Palaestina. Es werde von Mitgliedern der Jeschiba berichtet, Elchanan habe sich bei einem Besuch, den ihm in Bagdad der ראש הסדר Asaf gemacht, dessen gerühmt, daß er in sehr kurzer Zeit den Talmud durchgenommen habe, wenn auch mit manchen Weglassungen[2]).

*

Indem wir nun wieder auf Schemarja zurückkommen finden wir, daß er sich auch in Kairuân und auch in weiter Ferne eines großen Rufes erfreute. Von ganz besonderer Bedeutung ist nun hierfür, wie für die Verhältnisse Schemarja's und Chuschiel's, den vor Schechter im Jahre 1899 in JQR. XI, S. 643—650 veröffentlichte Brief, den Chuschiel in Gemeinschaft mit seinem älteren Sohn Elchanan an Schemarja und seinen Sohn Elchanan gerichtet hat. Derselbe ist in einem dem Pijjut durchaus verwandten Stil geschrieben. In überschwänglicher Sprache wird hier Schemarja als Gesetzeslehrer[3]), wie als gewandter Stilist[4]), ferner als allzeit mit Rat und Tat hilfsbereiter

---

Bezeichnung בִּנְעָן für letzteres, a. a. O., Z. 11 — als nach Kairuân mit Poznański, a. a. O., S. 247, das sich doch Babylonien fast unbedingt unterordnete.

[1]) Vgl. a. a. O., S. 50, Z. 12—13.

[2]) Vgl. ebend. Z. 20—26 u. Poznański a. a. O., S. 247.

[3]) Vgl. Schechter a. a. O., S. 647, Z. 9—12. Zu beachten sind hier besonders die Worte, Z. 11: ישיבתי קבע עלי מדרש, wobei wir lebhaft an die oben erwähnte Bezeichnung in Scherira's Sendschreiben, Saadyana S. 120, Z. 8 v. unt. und S. 124, Z. 84 für die dortige Hochschule erinnert werden.

[4]) Vgl. a. a. O., Z. 13, wo das erste Wort wohl sicher מהיר gewesen sein wird, und ferner S. 649, Z. 46 fgg.: . . . ויצחצח לשונה ויחלו רבים שמוע חכמתו כי דבריו מתוקים . . .

Gönner geschildert[1]). Wir lernen ihn aber auch als angesehenen und begüterten Mann kennen, »den Gott aus Liebe zum Überrest seines Volkes zum Führer erhoben«[2]). Der Schreiber scheut sich fast, von der Größe des Meisters zu sprechen, da ein Rühmen desselben beinahe einer Verdunkelung seiner Bedeutung gleichkäme[3]). Auch seines Sohnes Elchanan wird in den ehrenvollsten Ausdrücken gedacht[4]), wie auch die ganze Familie besonders gerühmt wird, so daß R'Schemarja eigentlich »in der Thora als der Väter Erbteil fest wurzelt und mit ihrer Krone sich schmückt[5]), und die Würde, die er bekleidet, schon als fester Besitz für ihn gilt«[6]). Nach einer herzlichen Grußformel in seinem und seines Sohnes Namen[7]) bezieht sich Chuschiel auf die wiederholt gemachte Mitteilung, daß sein Verlassen der Heimat, um in einem arabisch-islamitischen Lande sich aufzuhalten, lediglich zu dem Zweck erfolgt sei, um den Meister zu sehen[8]). Aber die jahrelange Sehnsucht konnte bis jetzt noch nicht gestillt werden, da Chuschiel in Kairuân aufgehalten sei[9]). Außerdem wollte er das Eintreffen seines Sohnes Elchanan abwarten, das im Vorjahre erfolgt sei. Aber auch jetzt sei die schon fest beschlossene Abreise durch die dringenden Vorstellungen der Kairuâner verhindert worden, die ihn mit Beweisen innigster Zuneigung und Verehrung überhäuft haben, so daß er nur dem Höch-

---

[1]) Vgl. S. 647, Z. 15: שר נדיב יועץ נדיבות גודר פרץ משובב הנתיבות ישוהד ברעיתו עם נדיבות.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 648, Z. 21: שרי בחמלת שאר עמו בראש חבלי קצין הרימו להבהיר כל סירי כרמו.

[3]) Vgl. S. 648, Z. 25 fgg

[4]) Vgl. S. 649, Z. 43—44

[5]) Vgl. a. a. O., Z. 45: ונשתרש בנחלת אבותיו ויתאפר בה.

[6]) Vgl. S. 648, Z. 22: תעודת המשרה עליו נשויה Die Worte חזקה לו בעירית באיסרא sind nicht recht verständlich. Schechters Erklärungsversuch nach Baba Bathra 29b ist nicht ganz einleuchtend.

[7]) Vgl. S. 649, Z. 21—22.

[8]) A. a. O., Z. 58—60.

[9]) A. a. O., S. 649, Z. 60 — S. 60, Z. 1.

sten danken könne für die Gunst, die er bei ihnen, wie auch bei der Regierung, gefunden habe. Alle Versuche der Kairuâner konnten jedoch ihn und seinen Sohn nicht von dem Antritt der Reise zurückhalten[1]. Während nun noch die Verhandlungen gepflogen wurden[2], ereignete es sich plötzlich, daß der Resch-Kalla R'Jehuda (ben Joseph) und R'Joseph ben Berechja[3] nach Mehadia[4] reisen mußten. Aus dem weiteren, leider vielfach lückenhaften Inhalt des Briefes ist wohl zu ersehen, daß Vater und Sohn sich auch bereits dorthin begeben hatten[5], daß der von dort stammende R'Abraham ben Nathan ihn nun flehentlich beschworen, nicht nach so kurzer Zeit ihn zu verlassen[6]) und, daß diesem sich die Söhne des R'Joseph und auch R'Nissim[7]) angeschlossen haben. Infolge dessen, haben sie sich dem Willen der Kairuâner doch schließlich gefügt[8]. Das Ausbleiben der sonst von Schemarja empfangenen Freundschaftsbriefe betrübe ihn sehr; er hoffe jedoch, daß solche ihm wieder zuteil würden[9]. Am Rande dieses Briefes findet sich ein den Namen ברבי חוש׳אל ergebendes Akrostichon, dessen Verse immer mit יה enden, und worin dieser als grundlegender Gesetzeslehrer gerühmt wird; zum Schluß wird er als בר אבוהון וכר אוריין bezeichnet[10].

---

[1]) A. a. O., S. 650, Z. 61–68.

[2]) A. a. O., Z. 69—70.

[3]) Vgl. über diese Poznański in der Harkavy-Festschrift, S. 202—204.

[4]) Vgl. Schechter a. a. O., S. 650, Z. 70. So ist wohl sicher statt מהריאה zu lesen.

[5]) Vgl. Schechter a. a. O., Z. 71 u. 75.

[6]) A. a. O., Z. 71—72.

[7]) Dies ist wohl sicher kein anderer, als der nachmals so berühmt gewordene R'Nißim b. Jakob und nicht, wie Schechter a. a. O., S. 642, meint, der gleichnamige Großvater.

[8]) Vgl. a. a. O, Z. 73. Vor חפצנו wird wohl בטלנו zu ergänzen sein.

[9]) Vgl. a. a. O., Z. 76 fgg.

[10]) Vgl. ebendort, S. 647—648.

Dieser Brief bildet ein außerordentlich wichtiges Dokument für die Widerlegung der bisher über das ganze von uns behandelte Problem verbreiteten Ansichten, wie auch zur Festellung der persönlichen Verhältnisse von Schemarja, seinem Sohne Elchanan und auch von Chuschiel. Wir ersehen auch aus ihm zunächst, daß Schemarja sicher einer seit einiger Zeit in Egypten ansässigen Familie angehört. Demnach kann es sich bei ihm unmöglich um einen durch die Mildtätigkeit der Glaubensgenossen losgekauften Gefangenen handeln. Denn man kann es als gewichtiges argumentum ex silentio annehmen, daß in einem solchen Falle sicher Chuschiel auf die durch das Leid gemeinsamer Gefangenschaft noch inniger gestalteten Beziehungen zwischen ihnen beiden hingewiesen hätte. Auch die in dem Schreiben zum Ausdruck kommende große Bedeutung Schemarja's als Gesetzeslehrer entspricht ganz dem ihm von den Geonim gespendeten Lob als solcher.

Nach der Schilderung Chuschiel's müssen wir uns die Stellung Schemarja's in Kairo ungefähr als die eines Nagid denken, und da liegt es vielleicht nicht fern, ihn mit dem ägyptischen Nagid zu identifizieren, von dem wir nach einer Veröffentlichung Elkan Adler's[1]), einen Selbstbericht über seine Installierung und seine Wirksamkeit besitzen. Es wird uns da in diesem von einem eine außerordentliche Tätigkeit für das Torastudium entwickelnden Vorgänger berichtet[2]), wie auch, daß ersterer seinen mit großem Beifall aufgenommenen Lehrvorträgen die Ernennung zum Nagid zu verdanken habe[3]). Ferner erfahren wir, daß er von

[1]) Vgl. JQR. IX, S. 717 fgg. Vgl. hierzu besonders Poznański in REJ. XLVIII, S. 162–165.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 718, Z. 11: כי חפץ ה׳ בידו צלח כל ימי חייו וישליך את נפשו מנגד להגדיל תורה ולהאדיר.

[3]) Vgl. S. 717, Z. 1 fgg: ודרשתי בדברי אלהים חי על ראשי עם קדש יבוי ובאשר שמעו כל ישראל כי נתתי אמרי שפר בתורת משה ובינתי אשר דבר בכל מענה בתים ועמים ויראו מפני כי ראו כי ה׳ אלהים נתן לי לשון למודים לדעת לעות את יעף דבר.

einem Exilarchen Chisdai oder Ibn Chisdai, der als נסיכנו חסדאי הנשיא ראש גלות כל ישראל bezeichnet wird, die Autorisation erhalten hat[1] und daß, falls ihn nicht der Kalif bestätigt hätte, ihm der Gaon der palästinensischen Akademie zu seiner Würde verholfen hätte[2]). Ohne die mannichfachen Dunkelheiten dieses Berichtes, besonders betreffs der Identifizierung des Exilarchen, zu verkennen, was auch bereits Poznański behandelt hat[3]), glaube ich, daß für einen Hinweis auf Schemarja Folgendes spicht: 1. Auch ihm wird, wie bereits oben erwähnt, eine große Darstellungs- und Rednergabe bei den Lehrvorträgen nachgerühmt[4]), 2. Betreffs des so sehr gepriesenen Vorgängers könnte hauptsächlich Samuel ben Paltiël, der berühmte Sproß der Achimaazfamilie, in Betracht kommen, der, wie wir aus der Achimaazchronik wissen, sich als sehr opferfähig für die Förderung des Gesetzesstudiums erwiesen hat[5]), was auch sehr gut zur Zeit Schemarja's paßt, 3. Auch von Schemarja wissen wir, daß er zur palästinensischen Akademie in innigen Beziehungen stand[6]). Alle diese Momente lassen uns die Annahme von der Identität dieses Nagid mit Schemarja als nicht ganz unwahrscheinlich ansehen.

---

1) Vgl. a. a. O., S. 717, Z. 10 u. Z. 14 fgg.

2) A. a. O., S. 718, Z. 16 fgg.

3) Vgl. RÉJ. a. a. O., S. 163—164. Trotz der zeitweiligen guten Beziehungen zwischen Rabbaniten und Karäern läßt sich doch kaum mit Poznański a. a. O. annehmen, daß der Exilarch ein Karäer gewesen sein soll; einen solchen würde der Nagid doch keineswegs mit ראש גלות כל ישראל bezeichnet haben.

4) Vgl. die oben erwähnte Stelle aus dem Brief Chuschiel's an Schemarja, JQR XV, S. 649, Z. 46 fgg. mit dem Schluß: כי דבריו מתוקים מנופת צופים ולשונו כסם הרופאים.

5) Vgl. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II, S. 130 und dazu besonders Kaufmann in ZDMG. LXI, S. 436 fgg. und De Goeje ebendort LXII, S. 75 fgg.

6) Vgl. hierüber oben.

3. R'Chuschiel. Die geistige Tätigkeit in Süditalien und in Kairuân.

Von großer Wichtigkeit ist das von Schechter veröffentlichte Genisa-Dokument für uns aber auch betreffs des zweiten angeblichen Gefangenen, R'Chuschiel. Es ergibt sich zunächst aus ihm, daß dieser jedenfalls in innigen Beziehungen zu R'Schemarja stand, die wohl wahrscheinlich persönlicher Art gewesen sind, und, daß er sehr viel Genaues über ihn wußte. Man wäre sogar versucht, aus dem Umstande, daß beider Väter und Söhne den Namen Elchanan führten, der einem bestimmten Lande besonders eigentümlich ist, und den wir also auch als in einer und derselben Familie üblichen betrachten müssen, auf eine, wenn auch nicht nahe Verwandtschaft der beiden Gelehrten zu schließen. Es ist dies allerdings nur eine durch äußerliche Momente sich aufdrängende Vermutung, die jedoch nicht ganz grundlos ist, wenn auch in dem Briefe selbst von Familienbeziehungen nicht gesprochen wird.

Einen sicheren Anhalt bietet uns nun das Schreiben zunächst in bezug auf Chuschiels Herkunft durch die Worte[1]) כי יציאתי מארץ מילדתי לעבור להתגורר בארץ ישמעאל לא היה א״א [אלא?] בלתי מגמת ראיית פני הרב. Diese Gegenüberstellung seiner bisherigen Heimat und eines unter arabisch-islamitischer Herrschaft stehenden Landes zu fernerem Aufenthalt zeigt deutlich, daß er bisher in einem christlichen Lande gewohnt hatte, keineswegs aber seine Heimat das doch gleichfalls islamitische Babylon gewesen sein kann. Als solches kann daher auch nicht das von Menachem Meiri angegebene Spanien in Betracht kommen[2]), da dieses ebenfalls zu den arabischen Ländern in jener

---

[1]) Vgl. JQR. XI, S. 649, Z. 59—60.

[2]) Vgl. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II, S. 225. Auf diese Mitteilung hat erst jüngst Marx in ZHB. XIII, S. 74 aufmerksam gemacht. Vielleicht ist aber diese Angabe von מפר״ר ebenso zu beurteilen, wie die a. a. O., S. 224 betreffs Saadja's Herkunft. Übrigens

Zeit zählte. Wir hätten also nur die Wahl zwischen Griechenland[1]) und Süditalien. Ersteres kann jedoch schwerlich als die Heimat Chuschiel's in Betracht kommen, denn dort war die Gesetzeskenntnis nicht in solchem Maße heimisch, daß es als Pflanzstätte eines Gelehrten, wie Chuschiel, angesehen werden könnte.

Wenn wir nun zur Bestimmung von dessen Heimatsland vorerst äußerliche Momente in Erwägung ziehen, so weisen die Namen Elchanan, Chuschiel und Chananael, wie unser Gelehrter seinen schon in Kairuân selbst geborenen, nachmals so berühmt gewordenen Sohn genannt hat[2]), auf Süditalien hin. Wir begegnen wiederholt diesen Namen und zwar: 1. Elchanan. Fast nämlich zu derselben Zeit, in der die beiden obengenannten Söhne von Schemarja und Chuschiel wirkten, finden wir in Siponte[3]) einen Schüler Haï's, Leon ben Elchanan[4]). 2. Chuschiel, in dem von Eliëser ben Nathan (ראב״ן) uns erhaltenen alten Gutachten von den früheren Gelehrten der süditalienischen Stadt Bari[5]) figuriert unter den Unterzeichnern ein Chuschiel. Ebenso bedient sich der Verfasser der auf das geistige und soziale Leben der Juden Unteritaliens ein zum großen Teil ganz neues Licht wer-

---

ist in dem genannten Text statt מכבנת sicher משבנת zu lesen, wie es auch bei Meiri's Nachschreiber, Isaac Lattes, a. a. O., S. 234 heißt.

[1]) Von dort will Groß, Magazin a. a. O. die vier Gelehrten herstammen lassen.

[2]) Schechter's Annahme, JQR. XI, S. 45, daß der Name von Chuschiel's Sohn später aus Elchanan in Chananael geändert wurde, um Verwechslungen mit dem gleichnamigen Sohne Schemarja's zu verhüten, hat Poznański in Harkavy-Festschrift, S. 187, widerlegt, indem er zugleich die Existenz des Elchanan als eines Sohnes von Chuschiel auch anderweitig nachgewiesen hat.

[3]) Mit dieser Stadt will auch Brüll in Jahrb. IX, S. 105 das in Ibn Daud's Bericht vorkommende ספסתין identifizieren.

[4]) Vgl. Groß' Studie über Isak b. Malki Zedek und seine süditalienischen Zeitgenossen im Magazin etc. II, S. 33.

[5]) Vgl. ס׳ ראב״ן ed. Albek, Warschau 1904, Nr. 38, S. 30. Anm. 8. — Über dieses Gutachten siehe weiter unten.

fenden Chronik, Achimaaz ben Paltiel[4]), am Schluß derselben für den Messias der uns sonst nirgends entgegentretenden Bezeichnung חושיאל[5]). 3. Chananael. Diesen Namen finden wir a) wiederholt in der genannten Chronik des Achimaaz[6]), b) unter den Unterzeichnern des erwähnten Gutachtens aus Bari[7]), c) in der Einleitung zum Chakmoni des Süditalieners Sabbatai Donnolo, wo dieser einen Chananael unter seinen Verwandten aufzählt[8]). Es handelt sich also hier um Namen, die diesem Land eigentümlich sind, wie überhaupt dort die die Endung אל tragenden Namen üblich gewesen zu sein scheinen.

Es ist nun nicht zu verkennen, daß zwischen dem in der Achimaazchronik wiederholt, in der Verwandtschaft Sabbatai Donnolo's und den Unterzeichnern des genannten Gutachtens je einmal vorkommenden Chananael, wie in dem an letzterer Stelle auftretenden Chuschiel irgendwelche nähere Beziehungen mit unserem Chuschiel und dessen Sohn Chananael sich ergeben, zumal auch noch andere Namen wiederholt in diesen drei Urkunden uns begegnen, wie besonders der Name Sabbatai. Aber auch der seltene Name Pappoleon tritt uns sowohl in dem Stammbaum der Achimaaz-Familie, wie in den Mitgliedern des Gerichtskollegiums von Bari entgegen. Wir wissen nun aber bestimmt, daß der im Jahre 925 bei der Erstürmung von Oria durch die Sarazenen um's Leben gekommene Chassadja ben Chananael zugleich der Achimaaz-Familie angehörte[9]), wie auch, daß er zwei Brüder, Pappoleon und Sabbatai hatte, so daß der in dem Gutachten von Bari als Sohn

---

[4]) Vgl. Neubauer a. a. O. II, S. 111—132 und Kaufmann in Monatsschrift 1896, S. 462—473, 496—509, 529—554.

[5]) Vgl. Neubauer a. a. O., S. 132, Z. 8 von unten.

[6]) Vgl. zur Orientierung die genealogische Übersicht bei Bacher in RÉJ. XXXII, S. 146 und Kaufmann a. a. O., S. 552.

[7]) Vgl. ed. Albek a. a. O.

[8]) Vgl. Chakmoni, ed. Castelli, S. 3.

[9]) Vgl. Kaufmann, Monatsschrift 1896, S 532, Anm. 1.

eines Schabtai genannte Pappoleon ein Neffe des Chasdaja und Enkel des Chananael gewesen ist. Das Vorkommen des letzteren Namens, wie das eines Chuschiel's, läßt uns dessen Herkunft aus der berühmten Achimaaz-Familie, und in weiterer Verzweigung aus der des Donnolo, als ziemlich gesichert annehmen.

Von den Schicksalen der Achimaaz-Familie ist uns bekannt, daß eines ihrer Mitglieder, Paltiel, in hoher Gunst bei dem fatimidischen Kalifen Almuizz stand, dem er sowohl in Mahdieh, in Nordafrika, als auch in Egypten, und zwar in Kairo, wertvolle Dienste leistete, so daß er auch unter seinem Nachfolger eine Vertrauensstellung bekleidete[1]). Er war auch der erste, der in Egypten die Nagidwürde bekleidete. Er starb im Jahre 976 und wurde von seinem Sohn Samuel, der, gleich ihm, durch fürstliche Wohltätigkeit sich auszeichnete, in Jerusalem begraben. Unter den Angehörigen der Familie, die sich auch in der Gnade des islamischen Fürsten sonnen konnten, kennen wir auch einen Chananael II, Oheim des Paltiel, der, nach Bari für einige Zeit zurückgekehrt, mit einem Sohne, Namens Chassadja, nach Mahdieh sich wieder begab, während ein älterer Sohn, Samuel, in Capua zu hohen Ehren gelangte und noch mit den Verwandten gleichen Namens in Egypten gute Beziehungen unterhielt. Chananael selbst wurde auch von seinem Großneffen Samuel in Jerusalem bestattet[2]). Aus einem Zweige des in Süditalien zurückgebliebenen Teiles stammte nun wohl unser Chuschiel. Von den in Egypten zu hohen Ehren gekommenen Gliedern der Familie vermeldet die Chronik nichts weiter, obwohl anzunehmen ist, daß sie sich noch fernerhin unter den Fatimiden deren Gunst erfreut haben wird. Wenn nun in dem oben dargestellten Brief Chuschiel's an Schemarja

[1]) Vgl. a. a. O., S. 552.

[2]) Vgl. hierzu und zum Folgenden die Darstellung von Kaufmann in Monatsschrift a. a. O., S. 552 fgg.

dieser als שר ונגיד bezeichnet wird, so gehen wir nicht fehl in der Annahme, daß er zu den unmittelbaren Nachfolgern des zweiten Nagid, Samuel ben Paltiel, gehört und somit eine durch Gelehrsamkeit wie äußere Macht ausgezeichnete Stellung bekleidet hat. Die Kunde von dem hohen Rang des allerdings wohl schon sehr weitläufigen Verwandten, die zu den in Italien Gebliebenen gedrungen sein mag, veranlaßte vielleicht Chuschiel, zumal die Wirren in der süditalienischen Heimat nicht die nötige Sicherheit boten, den hochangesehenen Schemarja aufzusuchen, und so sich dauernd im Lande der Ismaëliten niederzulassen, wobei er jedoch in Kairuân aufgehalten und dort der Gründer einer neuen Richtung des Talmudstudiums wurde. Wie aus Chuschiel's eigenen Angaben hervorgeht, ist auch ihm dort, wie eine der Familie gleichsam als Erbteil beschiedene Gabe, die Gunst des Fürsten und seiner Großen zuteil geworden. Darum preist ihn auch Samuel ha-Nagid in einem erst jüngst veröffentlichten Gedicht als נדיב »edlen Wohltäter [1]. Derselbe meldet uns aber auch, daß Chuschiel aus eigenem Antriebe seine Heimat verlassen hat und nach Afrika gekommen ist[2], in einer Weise, die den Bericht von einer gewaltsamen Hinführung nach dort ausschließt[3]. Die Verbindung mit dem italienischen Heimatland hat Chuschiel dadurch noch bekundet, daß er dem im neuen Wohnort geborenen Sohn den Namen des großen Ahnen, Chananael, beilegte.

Wir haben nun mit einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit die unmittelbare Abstammung Chuschiel's aus Süditalien zu erweisen, zugleich auch sein Verhältnis zu Schemarja, darzulegen versucht. Für unsere Annahme brauchen wir aber nicht Zweifel zu hegen infolge des Schweigens des

---

[1] Vgl. Brody in der Festschrift für Berliner, hebr. Abtlg., S. 11, Z. 2.

[2] Brody, das., S. 12, Z. 11—12.

[3] Vgl. auch Poznański a. a. O., S. 193.

Chronisten Achimaaz über Chuschiel, da dieser nicht einmal seines berühmten Verwandten Sabbatai Donnolo und des in dessen Jugendzeit fallenden Märtyrertodes des Chasadja Erwähnung tut[1]).

Zu diesen allerdings mehr formalen Gründen treten aber auch innere, auf literarischen Momenten beruhende. Süditalien bildete, wie Italien überhaupt, sicher seit längerer Zeit ein Centrum jüdischer Geistestätigkeit[2]), wo die intensivere Pflege der Gesetzeskunde eine Stätte gefunden hat. Wenn auch die dortigen Gelehrten nicht mit denen Babyloniens an Bedeutung wetteifern konnten, so haben sie dennoch für die nationalen Studien in der ihnen eigenen Art und Geistesrichtung, die durch die traditionellen Beziehungen zu Palästina gegeben war, manches Wertvolle geschaffen. Seit dem neunten Jahrhundert unter dem zwiefachen Einfluß der einheimischen, christlichen Bevölkerung und der zeitweilig eine Herrschaft aufrichtenden Araber stehend, und mehr Anteil an dem gerade dort recht mannichfaltig sich gestaltenden Leben der andersgläubigen Umgebung nehmend, als die Juden in Babylonien, die in der Einförmigkeit der Verhältnisse höchstens von den Wellen der theologischen Bewegung innerhalb des Islâm berührt wurden, haben die Juden Süditaliens zunächst eigenartige agadische Schöpfungen hervorgebracht, die dem Grundstock dieser Midraschim deutlich das Gepräge ihres Landes und ihrer Zeit aufdrücken. Wir denken hierbei zunächst an den uns in verschiedenen Rezensionen vorliegenden Tanchuma-Jelamdenu, für dessen spätere Zeit das reine Hebräisch hinlänglich Zeugnis ablegt[3]), und als dessen Entstehungs-

[1]) Vgl. auch Kaufmann a. a. O., S. 540—541.

[2]) Über die hier in Betracht kommende Literatur im Allgemeinen, vgl. Zunz GV.² S. 375 fgg. (= 362 fgg.), Rapaport, Biographie des Eleasar Kalir Note 17, Weiß דור דור IV, S. 268 ff., Groß, a. a. O., S. 21 ff.

[3]) Vgl. Neubauer in RÉJ. VIII, S. 226 ff., ferner Weiß in בית תלמוד I, S. 37 ff., 71 ff., 71 ff., 101 ff.; Epstein ebendort S. 7 u. S. 23.

ort bereits Zunz mit gewichtigen Gründen das südliche Italien erkannt hat.

Besonders aber kommt hierbei in Betracht die gegenwärtige Gestalt der Pesikta Rabbati. Bereits der Altmeister Zunz hat ausführlich über dieses Werk gehandelt und als seinen Heimatsort Griechenland angenommen[2]. Indessen kann es durch die Ausführungen von J. Lévi[3], Bacher[4] und Weiß[5] als gesichert angenommen werden, daß dieses Midraschwerk in der uns vorliegenden Fassung, aus dem wir übrigens ein eigenes Zeugnis seiner Abfassung nach 845 haben, nach Südtalien gehört. Man beachte zunächst die wiederholt vorkommende Jelamdenuformel, die auf die Abhängigkeit von den in Palästina üblichen derartigen Werken hinweist, und auch dies führt uns auf das von jeher mit jenem Lande in inniger Beziehung stehende Italien Aber auch andere Anzeichen sprechen für die süditalienische Heimat. Wir finden in ihm nämlich merkwürdigerweise offenbare Benutzungen von Erzählungen aus den apokryphischen Büchern, wie z. B. dem vierten Esrabuch, was sich unter anderem in der Erzählung Nr. 26 Ende (S. 131 b—132 a) zeigt[1]. Auch eine Benutzung des in Süditalien entstandenen Josippon läßt sich nachweisen[2]. Bemerkenswert sind ferner die Er-

---

[1]) Vgl. GV.[2], S. 248—262. Das dort (S. 256, Anm. 2) von Zunz noch angeführte כריפים, S. 116a, Kalifen, als Hinweis auf Griechenland, kann, abgesehen davon, daß dies eher auf die zeitweilige Araberherrschaft für Italien paßt, deswegen nicht in Betracht kommen, weil die LA. entweder כיליפים oder פלטיטים lautet, vgl. Friedmanns Anmerkung zum Text a. a. O. Nr. 16 und Güdemann im Lexidion, S. 204b s. v.

[2]) Vgl. REJ. XXIV, S. 281—285 u. XXXII. S. 279—282.

[3]) A. a. O. XXXIII, S. 45 ff.; vgl. auch Monatsschr. XLI, S 604 ff.

[4]) Vgl. דור III, S. 283 ff.

[5]) Vgl. RÉJ. XXIV, S. 281—285 u. XXXII, S. 279—282.

[6]) a. a. O. XXXIII, S. 41 fgg.; vgl. auch Monatsschrift XLI, S. 604 fgg.

zählungen mit Anklängen an christlich-messianische Stellen, wie sich aus der Behandlung des besonders in christlichen Kreisen eingehend in messianischem Sinne gedeuteten Ps. 22 am Ende von Nr. 36 und in Nr. 37 (S. 162b–163a) ergibt[1]). Auch das ganze Kolorit von Nr. 36 mit den ausführlichen Erörterungen über die messianische Zeit läßt uns an Einflüsse denken, wie sie auf die Juden gerade in dieser Gegend zu der genannten Zeit einwirken mußten[2]). Wenn sonst auch in der alten agadischen Literatur diesem Problem eine große Beachtung zuteil wird, so findet sich indessen nirgends eine Ausspinnung des Gedankens von den Leiden des Messias selbst, wie sie an den genannten Stellen und beispielsweise uns auch in dem Ausspruch von dem מלך המשיח in Nr. 31 (S. 146b) entgegentritt[3]), wo wir lesen: אלו אמרו רבותינו אין סוף לומר מה יסורים מתייסר בכל דור ודור לפי עונות הדור[4]). Diesen Erwägungen gegenüber, die schon von Asarja de Rossi und Nachman Krochmal geltend gemacht wurden, können die von Friedmann[5]) und Weiß[6]) geäußerten gegenteiligen Ansichten, daß die in den nichtjüdischen Schriften zum Ausdruck kommenden Gedanken von dem leidenden Messias jüdischen Quellen entlehnt sind, nicht als stichhaltig angesehen werden. Gerade die zuletzt erwähnte Stelle, für die Weiß eine Parallele, resp. Quelle, im Midrasch Schocher Tob zu Ps. 2, 9 nachweisen will[7]), zeigt eine ganz andere und für den Redactor der Pesikta Rabbati typische Umge-

[1]) Vgl. דדו״ד III, S. 283 fgg.

[2]) Vgl. Lévi in RÉJ. XXIV, S. 280—282. Die Bemerkung von Zunz a. a. O., S. 256, Anm. c, daß dieses Stück der Kinnah Kalirs אז במלאת ספק zugrunde liege, was auch Friedmann a. a. O., Anm. 82 annimmt, beruht wohl auf einem Irrtum, da, abgesehen von dem Eingang, der Inhalt ein vollständig verschiedener ist.

[3]) Vgl. auch Lévi a. a. O., S. 284, Anm. 3.

[4]) Vgl. RÉJ. XXXII, S. 281.

[5]) Pesikta rabb., S. 164—165, Anm. 18.

[6]) Vgl. דדו״ד III, S. 287.

[7]) Vgl. a. a. O., S. 278 und dazu Midrasch Tehilim, ed. Buber, S. 23.

staltung des dort behandelten Gedankens, wo die Leiden in der dem Auftreten des Messias vorangehenden Zeit geschildert werden, während hier von denen des Messias selbst gesprochen wird. Alle diese auf eine Rezeption fremder Einflüsse hinweisenden Momente verstärken noch die Annahme, daß die viel besprochene Erwähnung der בני באריי, sowie der Einwohner der benachbarten Städte, in Nr. 28 (S. 135 b) sich tatsächlich auf die Orte Bari, Tarent und Otranto bezieht, in denen sich eben schon seit der Zerstörung des zweiten Tempels eine bedeutende Niederlassung von Juden befunden hat, und die auch in der Achimaaz-Chronik eine große Rolle spielen[1]. Hierzu kommen noch die guten Beziehungen, die noch bis in die Mitte des 10. Jahrhunderts hinein zwischen Juden und Christen in diesem Lande bestanden, und wovon der Verkehr Sabbatai Donnolo's mit dem Abt von Grotta Ferrata, dem heiligen Nilos, ein Beispiel ist.

Die unter dem Namen der Pesikta Rabbathi gehende Kompilation erweist sich auch dadurch als süditalienisches Erzeugnis, daß sie in späterer Zeit lediglich von Gelehrten Italiens, Frankreichs und Deutschlands, hingegen von denen Spaniens gar nicht benutzt wurde[2], was wir uns nur dadurch erklären können, daß die erstgenannten Länder hauptsächlich von dem ja größtenteils nach Palästina sich richtenden Italien beeinflußt wurden, während Spanien mehr nach Babylonien hinneigte.

Ein der Pesikta Rabbathi teilweise nahestehendes literarisches Erzeugnis, als dessen Entstehungsort wir gleichfalls das südliche Italien ansehen können, ist der Seder Eliahu Rabba und Sutta[3]. Auch dieses, zweifelsohne viele alte Bestandteile enthaltende, eigenartige agadische Werk

[1]) Vgl. hierzu Lévi in RÉJ. XXXII, S. 278 fgg., Bacher RÉJ. XXXIII, S. 39 fgg. u. Monatsschrift 1897, S. 601 fgg., gegen Krauß ebendort S. 554 fgg.

[2]) Vgl. GV.[2] S. 231—262.

[3]) Vgl. jetzt die kritische Ausgabe von Friedmann, Wien 1900. und desselben hebräische Einleitung, Warschau—Wien 1902, und

weist durch das reinere Hebräisch auf das Vaterland der Pesikta Rabbathi hin. Diese außerordentlich anziehende Kompilation setzt einen Verfasser voraus, der in einem europäischen Lande lebte, wo ein schwunghafter Handel blühte, der die Juden in vielfachen intimen Verkehr mit Andersgläubigen brachte, sodaß eine Mahnung einerseits zur strenger Redlichkeit und Toleranz, andererseits zur Heilighaltung des Lebenswandels und Pflege der Thora, verbunden mit Warnungen vor Nachahmung fremder Gebräuche, durchaus geboten war. Daß der letztere Redactor in einem christlichen Lande lebte, geht auch, meines Erachtens, deutlich aus der mit den Worten ישמר אדם דברים בלבו beginnenden Stelle in Abschnitt 8 (S. 45) hervor, wo vor einem Handelsgeschäft mit einem Nichtjuden gewarnt und dieser mit גוי bezeichnet wird. Dieses könnte aber unmöglich sich auf einen Mohammedaner beziehen, da der genannte Ausdruck, ursprünglich für Götzendiener berechnet, nicht auf die dem Judentum in der Anerkennung der unbedingten Einheit Gottes nahestehenden Bekenner des Islam angewendet werden konnte. Es kann demnach, trotz der gelegentlichen Anspielungen auf Babylonien und des etwaigen Hinweises auf Dispute mit Karäern, nicht dieses Land in Betracht kommen, wie Zunz[1]) und Oppenheim[2]), besonders unter Hervorhebung des letzteren Momentes, annehmen, sondern, wenn wir noch das leichte und reinere Hebräisch berücksichtigen, nur das südliche Italien oder allenfalls die Gegend von Rom, wie es zuletzt Güdemann dargetan hat[3]).

hierzu Theodor in Monatsschrift 1900, S. 380—384, 550—561, ferner ebendort 1903, S. 70 ff. Vgl. ferner Zunz GV.² S. 119—124, Dérenbourg in RÉJ. III, S. 121—122, Weiß דרו״ד III, S. 288, Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens der Juden in Italien, S. 52 ff. u. S. 300—303.

[1]) Vgl. GV.² S. 119.

[2]) Vgl. Beth-Talmud I, S. 265—270, 304—310 u. fgg.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 303.

Betrachten wir nun die Art der Drascha, wie sie in der Pesikta Rabbathi und dem Seder Eliahu, der im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts redigiert wurde, uns entgegentritt, so nehmen wir allerdings eine durch einen Zeitraum von mehr als einem und einem viertel Jahrhundert leicht erklärliche, verschiedenartige Entwickelung wahr. Indessen zeigen uns beide Schriften, wie in diesem Lande die Belehrung des Volkes, teils in strikterer Anlehnung an halachische Themata, wie in der Pesikta Rabbathi, teils in gelegentlicher Einflechtung gesetzlicher Partieen, in öffentlichem Vortrage stattfand. Als ein typisches Beispiel der unter Weglassung einer einleitenden Halacha nur ein moralisches und historisches Thema behandelnden Drascha haben wir in der Pesikta Rabbathi Nr. 26 mit dem Textwort ויהי בעת שסרחה הצאן ולא שמעה לדברי אדוניה שנאה רועי בכבשיה ופרנסיה הטובים ורחקה מהם[1]). Es sind dies freie Reden, die uns an die von der Vortragstätigkeit Süditaliens in der Achimaazchronik gegebene Darstellung erinnern, aus der wir den Eindruck gewinnen, daß dort diese Art der Unterweisung allsabbatlich über ein Thema im Anschluß an irgend ein altes Midraschwerk stattfand[2]).

Neben dieser homiletischen Produktivität widmeten sich die Süditaliener aber auch der Pflege des eigentlichen Gesetzesstudiums. Wenngleich uns hierüber, im Verhältnis zu den von Babylonien bekannten, so gut wie gar nichts erhalten ist, so lassen einzelne zersprengte Bemerkungen uns doch ein Bild dieser Tätigkeit rekonstruieren. Aus den durch Ascoli edierten Inschriften wissen wir von einem in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in Venosa wirkenden Nathan ben Ephraim, der als gelehrter Leiter einer Jeschiba gerühmt wird[3]). Ferner wird berichtet, daß die Juden

[1]) Vgl. auch Weiß a. a. O., S. 283—284.

[2]) Vgl. Neubauer a. a. O., S. 125 u. Kaufmann, Monatsschrift a. a. O., S. 472.

[3]) Vgl. Kaufmann a. a. O., S. 471, Anm. 4 u. 5.

in Rom mit dem Gaon Sar Schalom von Sura, also ungefähr um dieselbe Zeit, korrespondierten[1]. Von der Beschäftigung der Süditaliener mit der Geonimliteratur, also einer Verbindung mit dem Zentralpunkt der Gesetzeslehre, haben wir ein vollgewichtiges Zeugnis für das Ende des neúnten Jahrhunderts, woselbst schon in Italien andere Rezensionen der Halachoth des Jehudaî Gaon im Umlauf waren, die durch Gefangene erst von dort nach den Euphratländern gebracht worden[2]. Auch die mehrfach erwähnte Achimaazchronik entwirft uns ein lebhaftes Bild von der regen Beschäftigung mit der Halacha in Süditalien, so besonders auch in Oria, wo es blühende Schulen gab, in denen die geistigen Turniere der Thorabeflissenen stattfanden, und ständige Orte zum Forschen in der Lehre[3]. Größere Anregungen hat das Studium des Talmud wohl durch den aus Bagdad, dem Sitz der Hochschulen in diese Gegend gekom-

---

[1]) Vgl. Zunz GV.² S. 375, Anm. 66. nach שערי דורא Nr. 82, Kaufmann a. a. O. u. Berliner in den Nachträgen zu Hurwitz' Einltg. in das Machsor Vitry, S. 176, wollen den in der Achimaazchronik. S. 125 genannten Kinderlehrer Mose mit dem vielfach zitierten Mose aus Pavia identifizieren. Hiergegen spricht aber erstens die chronologische Unmöglichkeit, da letzterer, nach Halberstam bei Kohut, Aruch completum, S. XXXVIII, dem elften, ersterer aber dem zehnten Jahrhundert angehört, und zweitens der Umstand, daß ein Kinderlehrer unmöglich später solche Bedeutung erlangt haben kann.

[2]) Vgl. hierzu Epstein's Abhandlung über die Halachoth Ge dolotli in Hagoren III, S. 64: הוו יודעין שהלכות אלו של מר רב יהודאי ז״ל לית חוינא בבבל ביומוי דר׳ יהודה אלא בתריה כשיעור מאה שנין איתינון אי נמי אינש אחרינא כתב בשמיה אחר ק׳ שבואין לבבל; ferner ebendort: שנים אחר שבאו מבבל לאדום. Es handelt sich hier nicht um Raubzüge, wie Epstein meint, sondern um die gegen Ende des 9. Jahrhunderts beginnenden Einfälle in Süditalien, zumal unter אדום nur Italien — Rom zu verstehen ist, während Griechenland bei Haî mit יון bezeichnet wird; vgl. T'schuboth ha-Geonim, ed. Harkavy Nr. 125, S. 105: היונים התלמידים המצויין לפנינו מן קצטנטינא.

[3]) Vgl. Neubauer a. a. O., S. 114, Z. 16 ff. Man beachte auch hier den Ausdruck ומדרשות קבועים, der an dieselben Wendungen in Scherira's Sendschreiben und Chuschiel's Brief an Schemarja erinnert.

menen Ahron erfahren, der, in Oria sich niederlassend, dort auch eine Jeschiba gründete und den Quell seiner Weisheit strömen ließ[1]). Daß wir aber in diesem von Achimaaz als mit übernatürlicher Kraft ausgerüsteten Wundertäter, der nach kurzem Verweilen in Italien, und zwar zuletzt in Bari, wieder in die Heimat eilte, den nach Scherira's Bericht übergangenen Gaonatsprätendenten Ahron oder Abû Ahron wiederfinden können, den die Traditionarier mit Mose ben Kalonymos in Verbindung bringen, ist schon durch den beträchtlichen Zeitunterschied von ca. 50 Jahren ausgeschlossen[2]), wenn auch der Gast aus Babylonien als ראשי אב bezeichnet wird[3]). Immerhin fand dieser in Süditalien, wo die Beschäftigung mit der Mystik eine Stätte hatte und eine große Empfänglichkeit für übernatürliche Vorgänge, wie für Astrologie, herrschte, einen geeigneten Boden. Auf diesem er-

---

[1]) Vgl. a. a. O., S. 112, Z. 11 ff. und S. 114, Z. 22 ff. und Kaufmann a. a. O., S. 465 ff.

[2]) Vgl. Neubauer in RÉJ. XXIII, S. 230 ff.

[3]) Es ist fraglich, ob Achimaaz, der nur eine ganz vage Kenntnis von den Zuständen in Babylonien gehabt haben dürfte, — vgl. Kaufmann a. a. O., S. 471 oben — hier überhaupt אב im Sinne von אב בית דין dem präsumtiven Nachfolger im Gaonat, und nicht vielmehr nur musivisch gebraucht hat. — Zur Sache selbst vergleiche noch Halevy a. a. O., S. 238, der gegen die Verbindung des Abu Ahron mit Mose ben Kalonymos den triftigen Grund anführt, daß, wenn man ersterem den Joseph ben Abba gerade wegen seiner großen Meisterschaft in den Künsten der Mystik vorgezogen hätte, man ihn doch wiederum nicht zum Vater der Mysterien stempeln könne, uud seien es auch nur die בידיעת הקבלה. Vgl. übrigens auch Epstein in Hachoker II, S 10 fgg. und Groß in Monatsschrift 1906, S. 696, Anm. 1. — Noch möchte ich darauf hinweisen, daß auch in der Familie der Kalonymiden der Name Chananael mehrfach vorkommt; vgl. auch Zunz GV.[2] S. 378, Anm. a. Ob nicht, da wir einen Zweig dieses Geschlechtes in Rom finden, eine Verbindung zwischen ihm und der Achimaazfamilie stattgefunden hat, zumal wir einen Kalonymos um das Jahr 988 in Begleitung Otto's III in Süditalien finden? Andrerseits geht auch aus der Responsenliste JQR. XVIII, S. 428 hervor, daß noch im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts Angehörige dieser Familie in Lucca wohnten.

wuchsen nun zunächst Geistesprodukte wie der Jezirakommentar des Sabbatai Donnolo, der beredtes Zeugnis ablegt von den in diesem Lande eifrig betriebenen Studien.

Insofern nun eine Beschäftigung mit den im Jezirabuch niedergelegten Problemen Anlaß zu mancher mit der Geheimkunst in Verbindung stehenden Tätigkeit gegeben hat[1]), ist zwischen dem Studium dieses Buches und der in den Sabbatai- und Achimaazfamilien heimischen Geheimkunst ein Zusammenhang angebahnt. Wir können nämlich feststellen daß die Neigung zu den Geheimkünsten, wie sie uns in den Berichten der Achimaazchronik entgegentritt, auch noch am Ende des zehnten Jahrhunderts in Italien, besonders im Süden, ebenso, wie in dem ihm geistig nahestehenden Palästina, geblüht hat. Wir sehen dies aus der uns in einer doppelten Rezension erhaltenen Anfrage des Kairuaners Joseph b. Berechja an Haî in betreff wunderbarer Dinge[2]), die zu seiner Zeit von Männern aus den genannten Gegenden berichtet wurden, wie Beschwörung des tosenden Meeres, Tötung und Belebung von Menschen, Anwendung des göttlichen Namens in besonderen Zusammensetzungen, in Lob- und Bußgebeten und dergleichen. Hierbei werden die Gewährsmänner, die er אנשים חכמים חברים ונאמנים nennt, als חכמי ארץ אדום וארץ ישראל bezeichnet[3]). Unter diesem christlichen Land ist aber zweifelsohne nur das im Grunde christliche Unteritalien anzusehen, da die hier geschilderten

[1]) Vgl. Jezirakommentar des Jehuda ben Barsilai, ed. Halberstam, S. 102—103.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 103 fgg. und S. 302, ferner Ta'am S'kenim, Frf. a. M. 1854, S. 54 fgg.

[3]) Vgl. Ta'am S'kenim, S. 54 Ende u. Jezirakommentar a. a. O., S. 103, Z. 9—10 v. unt.

[4]) Man vergleiche die verschiedenen Erzählungen bei Neubauer a. a. O.

[5]) So in Ta'am S'kenim, S. 56a, Z. 6 v. unten. — Ich bemerke, daß schon im Midrasch rabba, Kap. 67 zu Gen. 27, 39, wo Esau משמני ארץ als Wohnsitz zugewiesen wird, als dieses איטליא של יון angegeben wird.

Praktiken ganz mit denen in der Achimaazchronik erzählten übereinstimmen, deren Helden wiederholt als mit derartigen übersinnlichen und mystischen Kräften ausgerüstet auftreten. Noch genauer läßt sich das in der Anfrage genannte christliche Land aus der Wendung in Hai's Antwort ersehen, wobei von אנשים מרומי gesprochen wird, indem Rom als Gesamtbegriff für Italien zu verstehen ist.

Was nun speziell das intensive Studium der Halacha betrifft, so blühte es besonders in Bari, Oria und Otranto[1]. In der erstgenannten Stadt lebte gegen Ende des zehnten Jahrhunderts ein Gelehrter Mose Kalfu, den der Verfasser des Aruch zweimal zitiert[2]. Auch die gefeierte nordfranzösische Autorität R. Jacob Tam spricht von den früheren Gelehrten Bari's und Otranto's mit der bekannten Variierung von Jes. 2, 3[3]. Von der praktischen, religiösen Tätigkeit des Gelehrtenkollegiums in Bari können wir uns ein Bild machen nach dem bereits erwähnten, uns durch Eliëser ben Nathan erhaltenen Gutachten, das sich durch die Bemerkung כזאת היה כתיב בתשובת השאילה מאחיני חכמי בארי als alt und durch den griechisch lautenden Namen des einen Unterzeichners, Papoleon, als noch der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts angehörend kennzeichnet[4]. Bemerkenswert ist auch die an die geonäische Schreibweise erinnernde Wendung: מה שהוריני מן השמים[5].

[1]) Vgl. Rapoport, Biographie Kalir's, Note 17, Zunz GV.[2] S. 376, Anm. 1.

[2]) Vgl. Rapoport, Biographie R. Nathan's, Note 38 und Biographie Kalir's a. a. O., Weiß דדו״ד IV, S. 272, Groß, Magazin a. a. O., S. 26.

[3]) Aus den Worten R. Tams גם חכמי בארי שהיו קורין עליהם כי מבארי תצא תורה ודבר ה׳ מאוטרנטו geht deutlich hervor, daß es sich um deren Bedeutung in früherer Zeit handelt. Rapoports Einfügung מכבר in der Biographie Kalir's findet sich nicht im Text (vgl. ed. Rosenthal, Nr. 46 Ende, S. 90).

[4]) Vgl. auch Rapoport a. a. O.

[5]) Vgl. z. B. Hai's Gutachten vom Jahre 1011, bei Harkavy, Studien IV, S. 76, Nr. 78: כי ראתה לנא מן שמיא und Amram bar Scheschna im Eingang seines Siddur, S. 1a, Z. 13: שהראוני מן שמים.

Was aber dem Talmudstudium in Süditalien seine Eigentümlichkeit verleiht, ist die besondere Berücksichtigung der palästinensischen Gemara überhaupt und der palästinensischen Halacha insbesondere. Dies zeigt sich namentlich in den Jelamdenustellen, die uns die Pesikta Rabbathi aufbewahrt hat, wo wir öfters Entscheidungen nach dem jerusalemischeu Talmud, zum Teil in direktem Gegensatz zum babylonischen, begegnen. — Es seien hierfür folgende Belege angeführt:

1. Nr. 1 (S. 1 a), das lediglich die Ansicht des Jeruschalmi Berachoth, S. 11 c wiedergibt[1]).

2. Nr. 9 Anfang (S. 31 a u. 31 b), das zuerst ganz nach Jeruschalmi Berachoth S. 11 b gefaßt ist und zuletzt lediglich die Meinung desselben gegen Babli darstellt[2]).

3. Nr. 13, wo die Fassung der Benediktion על מצות קריאת מגלת אסתר ganz der im Jeruschalmi Sukka 53 d für das Anzünden des Chanukalichtes vorgeschriebenen Form על מצות הדלקת נר חנוכה entspricht. Auch die Schlußbenediktion nach Vorlesung der Megilla ist bis auf ganz geringfügige Abweichungen der Fassung des Jeruschalmi Megilla 74 d, Z. 14—15 von unten, nachgebildet[3]).

4. Nr. 38 erweist sowohl in der Lesart עבירות שבינו לבין חברו als auch in der Wiedergabe des Ausspruches von Samuel eine deutliche Benutzung des Jeruschalmi Joma 45 c, Z. 24 ff.[4]).

5. In Nr. 40 sehen wir in der Zitierung des ר' אבא בר כהנא, wie in der Deutung von לנצח = לניצוח, den Einfluß des Jeruschalmi Rosch ha-Schana 57 a, vorletzte Zeile[5]).

1) Vgl. Friedmann a. a. O., Anm. 4 u. 5.

2) Vgl. Friedmann z. St., Anm. 4 u. 5.

3) Vgl. ed. Friedmann, S. 53b, Anm. 2 u. 3.

4) Vgl. ebendort S. 165a, Anm. 3 u. 4. Betreffs der in der Pesikta angegebenen Zahl von 10 Mitgliedern, die sich im Talmud nicht findet, möchte ich die Erklärung vorschlagen, daß die Pesikta das Wort sich vielleicht so gedacht hat: י' = שור resp. שורה, d. h. eine Reihe von 10 Männern.

5) Vgl. ed. Friedmann, S. 166, Anm. 4 u. 6.

6. Die Mitteilung in Nr. 41 לפיכך ־ ־ ישראל להיות בשבת אין תוקעין בכל מקום אלא בעונשב במקום שהיו ב״ד יושבים ומעברים את השנים ואת החדשים ist nur nach der diesbezüglichen Bestimmung des Jeruschalmi, die auch Tossafot zu Rosch ha-Schana 25 a, Schlagwort זיל, zitiert, zu erklären[1]).

7. Von besonderem Wert für unsere Untersuchung ist Nr. 43, wo die Festsetzung des Endtermins für die Benediktion über den neuen Mond ganz nach Jeruschalmi Berachoth 13 d, Z. 44 fgg. gegen Babli Sanhedrin 41 b—41 a geschieht[2]).

8. Schließlich ergibt auch das halachische Stück der Pesikta für Schemini Azereth, beginnend mit א״ר יודן דשמיני רגל בפני עצמו, eine wesentliche Abhängigkeit von Jeruschalmi Sukka 54 c[3]).

Diese Nachweisungen dürften zur Genüge das Studium des jerusalemischen Talmud in Süditalien als gesichert erscheinen lassen. Es ist nun selbstverständlich, daß auch Chuschiel aus diesem Lande die besondere Wertschätzung des von den Geonim, vielleicht mit Ausnahme des Saadja Gaon, nur wenig beachteten und für die Halacha gegenüber dem Babli erst in zweiter Reihe in Betracht kommenden palästinensischen Talmuds[4]) nach Kairuân gebracht hat.

Von einer Verbindung dieser Stadt mit Süditalien erfahren wir durch die bereits erwähnte, von Jacob ben Nissims Schülern an Haî gerichtete Anfrage über die von dort berichteten Wundertaten, die ja gerade in der auch Chuschiel nahestehenden Achimaazfamilie eine Pflegestätte gefunden hatten. Vielleicht schon etwas früher hat in Kairuân auch ein anderes Glied dieser Familie seinen Aufenthalt genommen: es ist dies der in einem von dort aus ergangenen Bittschreiben behufs Auslösung von Gefangenen[5])

---

[1]) Vgl. ed. Friedmann, S. 172 b, Anm. 4.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 179 a, Anm. 2.

[3]) Vgl. a. a. O., S. 202 a und Friedmann's Bemerkungen z. St.

[4]) Vgl. hierzu jetzt Poznański in Hakedem I, S. 133—155 u. II, S. 24—51 und dazu Marx in ZHB. XIII, S. 70—71.

[5]) Veröffentlicht von Wertheimer in גנזי ירושלים II, S. 17 b—18 a

genannte Sendbote Sabbatai ben Jehuda ben Schefatja[1], der dort als אדם חשוב ישר ונאמן וממולא נצר גדולים שריש הסידים אלופים בתורה ומסיבלים במצות bezeichnet wird. Nach den der genannten Familie ausschließlich eigentümlichen Namen Sabbatai und Amithai und der Kennzeichnung Juda's als נצר גדולים שריש הסידים dürfen wir wohl Poznański beistimmen, wenn er diesen der Achimaazfamilie zuweist[2]). Es war also ein ihm äußerlich nicht ganz fremdes Milieu, in das Chuschiel nun eintrat.

In Kairuân, das schon seit der Mitte des neunten Jahrhunderts eine bedeutende Rolle in der Literatur hatte, war stets ein inniges Verhältnis zu den Geonim gepflegt worden, wobei auch das allgemeine wissenschaftliche Streben durch das eifrige Studium der Halacha nicht beeinträchtigt worden war[3]).

Von der intensiven Beschäftigung mit den Werken der Geonim daselbst legt auch Zeugnis ab die wahrscheinlich schon am Ende des neunten Jahrhunderts in Kairuân erfolgte Bearbeitung der Halachoth Gedoloth, die uns jetzt in der Edition Hildesheimer vorliegt, und die dort mit mancherlei Zusätzen bereichert worden sind[4]): eine Tatsache, die doch wahrlich nicht auf einen Tiefstand des talmudischen Studiums schließen läßt. Besonders war es nun in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts der wahrscheinlich aus Babylon dorthin eingewanderte Jacob ben Nissim ben Joschijahu Ibn Schahîn[5]), der zu Scherira in intimen Bezie-

---

[1]) Vgl. a. a. O., S. 18 a Ende und dazu Poznański's Studie אנשי קירואן in der Harkavy-Festschrift, S. 220, Nr. 45.

[2]) Vgl. Harkavy-Festschrift a. a. O.

[3]) Vgl. hierzu und zu Kairuân's Bedeutung überhaupt Poznański's Studie אנשי קירואן, besonders S. 175—183, ferner auch Halevy a. a. O. S. 293 Afg.

[4]) Vgl. Epstein in Hagoren III, S. 70—71.

[5]) Vgl. über ihn jetzt Poznański a. a. O., S. 204—207. Der Name Ibn Schahîn, dem wir auch bei dem von Nissi Naharwani gegen Saadja in Aussicht genommenen Gaonatsprätendenten begegnen,

hungen stand und ihm durch eine Anfrage Gelegenheit zu seinem für die Geschichte der Gesetzestradenten und der Geonim so bedeutungsvollen Brief gegeben hat. Er bildete auch ein bedeutendes Lehrhaus, dem, unter anderen, auch der mit Haî Gaon korrespondierende Joseph b. Berechja angehörte, und das vom Gaon mit großer Ehrerbietung genannt wird[1]. Eine besondere Bedeutung kommt auch zu dem kairuanischen Gelehrten Juda ben Joseph, den auch Chuschiel in seinem Brief an Schemarja erwähnt, wenn wir nach dem jüngst aus der Genisa veröffentlichten Eingang eines Bescheides von Hai an diesen[2] urteilen sollen, worin die außerordentliche Wohltätigkeit Juda's, ebenso wie seine bis in die fernsten Gegenden sich eines großen Rufes erfreuende Gelehrsamkeit mit fast überschwänglichen Worten gepriesen wird, und wobei der Gaon bemerkt, daß er nicht müde werde, das Lob des Adressaten zu verkünden[3].

In diesen Kreis der kairuanischen Gelehrten, die schon längere Zeit sich gediegenen Wissens erfreuten, kam nun Chuschiel, der der wohl etwas trockenen Art der dortigen Lehrmethode einen mehr diskussiven[4] und lebhafteren Charakter verlieh, besonders aber, neben der unbedingten Hingabe an die geonäischen Überlieferungen, auch denen seines Heimatlandes Geltung zu verschaffen wußte[5]. Allerdings haben wir von ihm keine direkten schriftlichen Aufzeichnungen, da nur der aus seiner Jeschiba herrührenden

weist sicher auf babylonischen Ursprung hin. Vgl. auch schon Rapoport, der in Biographie des R. Nissim, Anm. 2, diese Vesmutung ausspricht. Indessen braucht der Aufschwung des Talmudstudiums in Kairuân nicht gerade, wie R. meint, auf diese Einwanderung zurückgeführt zu werden.

[1]) Vgl. das Responsum in Ta'am S'kenim, S. 54 fgg. und das bei Harkavy, Studien IV, Nr. 178, S. 76. Über Joseph b. Berechja, vgl. Poznański a, a. O., S. 203—204.

[2]) Vgl. Ginzberg, Geonica II, S. 278 - 279.

[3]) Vgl. besonders a. a. O., S. 279, Z. 14 fgg.

[4]) Vgl. Achinaazchronik bei Neubauer a. a. O., S. 114, Z. 17—18: ולוחמים ומתגברים במלחמת שעורים.

[5]) Vgl. hierüber weiter unten.

korrekten Talmudexemplare Erwähnung getan wird[1]). Von Chuschiel's Bedeutung sprechen aber beredt genug das von Samuel Ibn Nagdela ihm gewidmete Loblied, in dem, neben seiner Größe als Lehrer, hauptsächlich seine Tätigkeit als Richter und Friedensstifter[2]) wie als Anwalt der Bedrängten, gepriesen wird, und das von ebendemselben nach seinem Hinscheiden an seinen Sohn Chananael gerichtete Trostschreiben[3]). Aus letzterem ersehen wir auch Chuschiel's Meisterschaft als scharfsinniger Talmudforscher. Ganz besonders können wir uns ein Bild seiner Lehrmethode entwerfen auf Grund der uns von seinem Sohn Chananael erhaltenen Werke. Vergleichen wir diese mit den Talmuderklärungen des R. Nissim, der, als Sohn des treuen Geonimschülers Jacob b. Nissim, sehr stark unter dem Einfluß der babylonischen Hochschulen steht, so sehen wir, daß, während Nissim's Mafteach in seiner Anlage eine Anleitung und methodische Einführung in das Verständnis des Talmud geben will[4]), Chananael's Kommentare die talmudische Diskussion präzise angeben, mit einigen erklärenden Worten, die zudem in einem schönen Stil geschrieben sind, so daß sich das Verständnis des Themas von selbst ergibt und die Halacha leicht festzustellen ist[5]). Was nun Chananael's Kommentaren ihre Eigentümlichkeit verleiht, ist die vielfache Betonung der ihm gewordenen Überlieferungen, an denen er auch im Gegensatz zu den Entscheidungen der Geonim festhält[6]), und die auf keinen anderen als auf seinen Vater

[1]) Vgl. Nachmani, Milchamoth zu Baba kamma 85b, ferner Brüll, Jahrbücher IV, S. 179 fgg., Weiß a. a. O., S. 235.

[2]) Vgl. Brody in der Festschrift für Berliner, hebr. Abteilung. S. 11—12.

[3]) Veröffentlicht zuletzt in korrektem aramäischem Text von Reifmann im Magazin IX, hebr. Ablg., S. 2 fgg., in hebr. Übertragung ebendort, S. 11—12. Vgl. auch Berliner in Migdal Chananel, S. VII.

[4]) Vgl. Weiß a. a. O., S. 236—238.

[5]) Vgl. a. a. O., S. 238—241 und Berliner a. a. O., S. VII u. S. XIII.

[6]) Vgl. Weiß a. a. O., S. 238—239, Halevy a. a. O., S. 292—293 und Poznański in Harkavy-Festschrift, S. 193 u. S. 198.

zurückgehen können[1]), wenn er auch desselben nur wenig Erwähnung tut[2]). Dessen Einfluß sehen wir aber besondors in den Kommentaren des Sohnes an den vielfachen Worterklärungen aus dem Griechischen, die nur ein aus Süditalien, dás áls Großgriechenland auch in der jüdischen Literatur mit איטליא של יון bezeichnet wurde, geben konnte[3]). Besonders die Erklärung, die Chananael zu Sabbat 105 a von dem Worte ניטריקון, als einer Art von Kurzschrift, gibt, weist auf die Mitteilung eines mit den Gepflogenheiten griechischer Herrscher und ihrer Beamten Vertrauten hin[4]), als welcher eben nur sein Vater Chuschiel in Betracht kommen kann.

Ganz besonders aber zeigt sich der Einfluß Chuschiel's auf seinen Sohn, wie auf seinen Schüler R. Nissim, darin, daß er sie in das Studium des jerusalemischen Talmud einführte, den diese beiden Gesetzeslehrer sehr häufig zitieren, besonders aber R. Chananael, der ihm nicht nur in Fällen, wo der Babli keine endgiltige Entscheidung trifft, sondern

---

[1]) Vgl. z. B. Ch.'s Bemerkung zu Sabbat 8a, יאנן קיבלנו מרבנן זכר אדוננו לברכה, worunter ja nur sein Vater zu verstehen ist.

[2]) Vgl. Poznański a. a. O., S. 193. Ob nicht aber doch Sabbat 151a, wo es heißt מפרש לן מרן, unter diesem R. Chuschiel zu verstehen ist?

[3]) Vgl. schon Rapoport, Biographie des R. Chananael, Note 2 u. Note 23, dessen Zweifel daselbst wir nunmehr als gehoben ansehen können; vgl. ferner Berliner a. a. O., S. XIII. Betreffs der bei Haî vorkommenden griechischen Worte, die Berliner, ebenso wie die bei Chananael, auf geonäische Überlieferungen zurückführen will, vgl. Harkavy, Studien IV, S. 374, wo er aus Haî's eigenen Bemerkungen dessen Unkenntnis des Griechischen nachweist, das der Gaon vielmehr nur flüchtig durch Schüler aus Griechenland kannte, und ferner Poznański a. a. O., S. 198, Anm. 2.

[4]) ניטריקון היא לשון יון וסופרי המלכים והשרים יש להן כתב שקוראין אותו ניטריקון ואומר המלך לסופר כתוב טופס והמלך מסדר לפניו בפיו והסופר כותב מפיו מילי שמשמשת כמה [ענינים?] ובשיטה אחת כותב מגלה וזהו ניטריקון. Zu der Frage, ob Chananael diesen Kommentar noch zu Lebzeiten Haî's verfaßt hat, den er zu 115 mit den Worten נר ישראל, יחיה ויפרח לעד und zu 120b mit dem Zusatz נטריה רחמנא zitiert

auch gegen dessen Meinung, eine maßgebende Stimme für die Festsetzung der Halacha einräumt[1]).

Noch sei betreffs des R. Chuschiel bemerkt, daß derselbe sicher erst 1028 gestorben ist, da Samuel Ibn Nagdela eine Trauerfeier um ihn zuerst in Granada veranstaltet hat, wohin er aber erst im Jahre 1027 gekommen ist[2]).

Nach dieser ausführlichen Darstellung erhellt nun zur Genüge, daß der Bericht über Chuschiel's Herkunft aus Babylonien, seine Gefangennahme um das Jahr 950 und ein durch ihn nach Kairuân erst verpflanztes intensives Talmudstudium jeder Grundlage entbehrt, und darum in das Reich der Legende zu verweisen ist, trotz der Ausführungen von J. Lewy, der auch nach der Auffindung des von Schechter veröffentlichten Briefes Chuschiel's an Schemarja, meint, daß die Erzählung der Chronisten nicht ganz aufgegeben zu werden braucht, und an der babylonischen Abstammung der beiden Gelehrten festhält, wobei er den ersteren zum Schüler des letzteren stempelt[3]). Ins Gewicht fällt aber auch hier das schon oben bei Schemarja berührte a r g u m e n t u m e x s i l e n t i o in Chuschiel's Brief, da er bei der ziemlich genauen Schilderung seiner Erlebnisse seit dem Verlassen seiner Heimat sicher seiner etwaigen Gefangennahme Erwähnung getan hätte.

---

während er ihn zu 79a als verstorben erwähnt, vgl. Weiß a. a. O., .S 238, Anm. 9.

[1]) Vgl. hierüber Weiß a. a. O., S. 239—240. Wir heben noch besonders hervor die Stelle in Chananael's Kommentar zu Sukka 37 b, wo er nach Anführung der Überlieferung von Haî Gaon bemerkt: והעמדנו עיקר דבר זה מתלמוד ארץ ישראל Ein prägnantes Beispiel für die Bevorzugung des Jeruschalmi findet sich auch im Komm. zu Sabbat 74b, wo er in Bezug auf die Feststellung des Zeitmaßes für den Ausdruck לאלתר gegen Babli Gittin 27b nach dem Jeruschalmi entscheidet: ואעפ״י דגרסינן ... כיון דאשכחינן מפירש בתלמוד א״י כותיה עבדינן.

[2]) Vgl. Magazin V, S. 65 und Brüll a. a. O., S. 180, Harkavy, Biographie des Samuel ha-Nagid (Sichron Larischonim II, 1, S. 9)

[3]) Im Jahresbericht des Breslauer Jüd.-theol. Seminars 1905, S. 30—31.

4. R. Mose und der Stand des Talmudstudiums in Spanien bis zu seiner Zeit.

Wir kommen nun, nachdem wir die Unhaltbarkeit des Berichtes betreffs Schemarja's und Chuschiel's dargetan, zu dem dritten der bei Ibn Daûd Genannten, zu R. Mose in Cordoba. Auch hier aber, obwohl es sich um einen eventuell in seinem Heimatslande stattgefundenen Vorgang handelt, können wir nicht umhin, die Angaben des Chronisten näher zu prüfen. Auch sei schon aus allgemein literargeschichtlichen Gründen die Untersuchung hierüber weitergeführt.

Zuvor müssen wir betonen, daß allerdings, nach Maßgabe historischer Momente, insofern von R. Mose eher als von einem etwaigen Gefangenen gesprochen werden kann, als der Leiter des Raubzuges ein vom spanisch-arabischen Herrscher ausgesandter Admiral war, und jener somit, nachdem Ibn Rumahis bei Bari ein kleines Boot aufgegriffen und nach Spanien geschickt hatte[2], dorthin verschleppt worden sein konnte. Jedoch liegt durchaus kein zwingender Grund vor, Mose als aus Babylonien stammend zu betrachten, besonders, wenn wir Ibn Daûds Worten von der Reiseroute der Gelehrten, — von Bari nach ספסטין — keinen anderen Sinn unterlegen, zumal auch andrerseits absolut keine Anzeichen vorliegen, daß dieser Gelehrte jemals mit den Geonim in Verbindung gestanden, resp. mit ihnen korrespondiert hat. Es muß ferner ein krasser Widerspruch in Ibn Daûd's Darstellung festgestellt werden. Für ihn als den Spanier handelt es sich nämlich hauptsächlich, nachdem er das Ende des Gaonats und Exilarchats erzählt[3] hat, um die Darstellung der späteren Entwicklung des Talmudstudiums in Spanien, da er auch hier von der Zukunft der letzten Exilarchensprößlinge in diesem Lande spricht. Außerdem behandelt er in dem Bericht über die vier Gefangenen R. Mose zuletzt und schließt

[1]) Vgl. Jahrg. 55, S. 729.

[2]) Vgl. Marx in ZHB. XIII, S. 74.

[3]) Vgl. auch Poznański a. a. O., S. 187, Anm. 2.

hieran die weitere Geschichte des Rabbinats in Cordoba. Es ist ihm also im wesentlichen um die Ereignisse zur Zeit Chasdai Ibn Schaprut's zu tun, der ja der Beschützer Mose's und seines Sohnes Chanoch war. Indem er aber seine Erzählung einleitet mit den Worten: וקודם לכן היתה סבה שנכרת חוקם של ישיבות, d. h., daß kurz vorher die Unterstützung der Jeschiboth aufgehört hat[1]), knüpft er doch spätestens an die Zeit Scherira's und Haî's an, um dann auch wieder am Ende dieses Berichtes zu sagen, daß alles dies zur Zeit Scheriras, um 4750 = 990, sich zugetragen habe[2]). Er gibt also ein Datum, das unmöglich mit der Blütezeit Mose's und Chanoch's zu vereinbaren ist. Außerdem ist auch durch die Verschiedenheit der Zeit der Wirksamkeit der letzteren von der Schemarja's und Chuschiel's, die auch erst um die Wende des ersten Jahrtausends und in den ersten Jahrzehnten des elften Jahrhunderts anzusetzen ist, die Einheitlichkeit des angeblichen Faktums vollständig in Frage gestellt.

Betrachten wir nun die Erzählung Ibn Daûd's von einer anderen Seite. Wir müßten daraus ein recht dunkles Bild von dem Stand der Gesetzeskenntnis der spanischen Juden gewinnen, indem der bisherige Dajjan, R. Nathan,

---

[1]) Vgl. ed. Neubauer, S. 67.

[2]) Es ist jedoch zu bemerken, daß eine Handschrift des Sefer Hakabbala schon unmittelbar im Anschluß an das dort mit 941 angegebene Sterbedatum des Chananja, des Vaters Scherira's, von der Reise der vier Gelehrten spricht, diese aber aus einem arabischen Lande מארץ ישמעאל kommen läßt. Vgl. ed. Neubauer, S. 66, Anm. 10 und ferner J. Müller, die Responsen der spanischen Lehrer etc., Jahresbericht der Lehranstalt etc. Berlin 1889, S. 19. Indessen ist auch hieraus kein Schluß für die babylonische Herkunft der Gelehrten zu ziehen, da Abraham Ibn Daûd, selbst unter arabisch-islamitischem Einfluß lebend, nicht von einem Lande dieser Sphäre mit einer Bezeichnung, die den Gegensatz zu einer christlichen Gegend bildet, sprechen würde. Außerdem wird Babylonien nie ארץ ישמעאל, sondern בבל oder שנער genannt.

eine Stelle im Traktat Joma erst durch eine Bemerkung des noch in Gefangenenkleidung in die Lehrhaussynagoge eingetretenen R. Mose richtig verstanden habe. Nach seiner durch. Nathans Verzichtleistung erfolgten Ernennung zum Dajjan seien Mose von allen Seiten Anfragen über zweifelhafte theoretische und praktische Probleme vorgelegt worden, und auch vom Maghreb aus, worunter also auch Kairuân zu verstehen ist, sei er von Fragestellern und Schülern in Anspruch genommen worden[1]).

Indessen ist auch diese Darstellung, wenngleich R. Mose selbst, wie aus seinen Responsen hervorgeht, sicher eine Autorität gewesen ist, in Bezug auf den Stand der Kenntnisse der Juden in Spanien nicht den Tatsachen entsprechend, und selbst der Umstand, daß Ibn Daûd uns genau über das von dem Dajjan R. Nathan vorgetragene Thema zu unterrichten weiß, kann uns in betreff der Talmudkenntnisse der spanischen Glaubensgenossen zur damaligen Zeit nicht bestimmen, dies alles für glaubhaft anzunehmen. Wir haben es nämlich in Spanien mindestens in demselben Maße, wie in Italien, Nordafrika und Ägypten, mit einem, schon eine sehr geraume Zeit vor Moses etwaigem Eintreffen, bestehenden Zentrum jüdischer Geisteskultur zu tun. Es liegen uns darüber folgende Zeugnisse vor:

1. Es wird des öfteren im Babli und Jeruschalmi einiger Gesetzeslehrer aus der südspanischen Stadt Carthagena Erwähnung getan[2]).

2. In einem bereits erwähnten, aus der Genisa stammenden Sendschreiben von Pumbadita nach Spanien, das sicher an Chasdai Ibn Schaprut gerichtet ist[3]), wird von

---

[1]) Vgl. ed. Neubauer, S. 68 Ende S. 69 ff.

[2]) Vgl. Harkavy bei Rabbinowitz דברי ימי ישראל III, S. 403—404, Anm. 125 und Rabbinowitz' Note ebendort, S. 404—405.

[3]) Vgl. JQR. XVIII, S. 399 f. und Marx ebendort, S. 768; vgl. auch hierüber Monatsschr. Jahrg. 55, S. 328—329.

einem schon seit talmudischer Zeit datierendem geistigen Austausch zwischen Babylonien und Spanien gesprochen und hierbei dieses Land als ein Sitz der Gesetzeskenntnis von jeher bezeichnet[1]).

3. Samuel Ibn Nagdela, auf den doch, nach Conforte's Kore ha-Doroth, die Erzählung von Mose's Auftreten als Gefangener zurückgehen soll[2]), spricht von Spanien als von einer Pflanzstätte des Thorastudiums vom Exil an bis zu seiner Zeit[3]).

Allen diesen Zeugnissen für die Bedeutung Spaniens in amoräischer Zeit ist, selbst wenn man Samuel Ibn Nagdela eine Vorliebe für das Heimatsland etwas zu gute hält, kein geringer Wert beizulegen.

Nun ist es wohl möglich, daß die lange Zeit des Druckes durch die Westgothen zunächst eine geistige Verkümmerung herbeigeführt haben dürfte. Soll aber der nachher durch die Araberherrschaft hervorgerufene Umschwung und der vom Kalifensitz in Bagdad aus gewiß auch nach Spanien sich erstreckende lebhafte Verkehr ganz ohne Einfluß auf das geistige Leben der Juden in Spanien gewesen sein? In der Tat aber liegen uns schon aus der Blütezeit der Geonimperiode Belege für ein intensives Talmudstudium in Spanien vor. Eine alte Quelle will wissen, daß korrekte Talmudexemplare dort zuerst durch den im letzten Drittel des achten Jahrhunderts dahin verbannten Exilarchen Natronai ben Chabibai verbreitet wurden, der die Gemara aus dem Gedächtnis niedergeschrieben habe[4]), und seit dieser Zeit hat es wohl

---

[1]) Vgl. a. a. O., S. 402, Z. 22—23: ולא עוד כי מימות עולם ועד עכשיו החכמה מצויה באספמיא, ferner Z. 25—27: גם בכמה עתים היו שולחים אל אספמיא בשאלותיהם בימי חכמי הוראה אנשי משנה והיו משיבים וגם היו שואלים אתם.

[2]) Vgl. auch Marx a. a. O.

[3]) Vgl. Harkavy a. a. O. und in der Biographie Samuel Ibn Nagdela's, S. 2 u. S. 37: שבספרד מקום ריבוץ תורה היה מזמן ראשון ומגלות ירושלים עד עכשיו.

[4]) Vgl. hierüber Lewy, Jahresber. a. a. O., S. 29 und zuletzt

auch in Spanien alte, durch ihre Lesarten wertvolle Talmudcodices gegeben[1]).

Ein sicherlich von dem suranischen Gaon Natronai ben Hilai (853) herrührendes, nach dem ausschließlich von Juden bevölkerten Lucena gerichtetes Responsum spricht von den dortigen Fragestellern als von Männern, die große Thoragelehrte sind und es mit den gesetzlichen Normen sehr genau nehmen[2]). Auch Amram Gaon spricht in seinem, kurze Zeit darauf für Spanien verfaßten Siddur von den dortigen Bewohnern, mit Anwendung eines Midraschwortes als »voll von Thora und Pflichterfüllung, wie ein Granatapfel von Kernen«[3]).

Schor, Einleitung zu Juda ben Barsillai's ס' העתים, S. XI und Poznański, Harkavy-Festschrift, S. 219, Anm. 1, der ausführt, daß unter מערב in der fraglichen Stelle des Scherirabriefes Spanien zu verstehen sei. Es ist aber bemerkenswert, daß auch Juda ben Barsillai's Relation im Jezirakomm., S. 103, ebenso wie die im Ta'am S'kenim S. 55a von dem Gáon Natronai spricht, allerdings mit der richtigen LA. ספרד für צרפת, und, daß bei ihm, im Gegensatz zu der Wiedergabe im Ta'am S'kenim, in der Antwort Hai's dieser Punkt der Anfrage gar nicht berührt ist. Vgl. jetzt hiezu auch Ginzberg, Geonica I, S. 17—18, Anm. 2.

[1]) Vgl. Nachmani, Milchamoth a. a. O., wo er zuerst von den korrekten Talmudhandschriften aus Spanien und den Schulen Chuschiel's und Chananael's spricht, dann aber nochmals bemerkt, daß er alte Lesearten in spanischen Talmudcodices zu Rate gezogen: וכן בנוסחאות ישנות של ספרד ראיתי.

[2]) Vgl. תשובות גאוני מזרח ומערב, ed. Müller, Nr. 26, S. 9a: תמה גדולה תמהנו בדבר זה, חכמים גדולים שבמקומכם בעלי תורה מדקדקים בדבר הלכה. Es ist uns unverständlich, wie Müller in Responsen der spanischen Lehrer, S. 22, Note 9, hieraus auf eine Unwissenheit der spanischen Juden, selbst dieser, welche dem Studium des Gesetzes nicht ferne standen, schließen will, da hier doch nur einer Verwunderung Ausdruck verliehen wird. Auch kann keineswegs, wie Müller a. a. O. meint, das Responsum von Zemach, ebendort Nr. 83, S. 20a, mit dem obigen in Verbindung stehen, zumal, wie auch Müller dort Anm. 1, bemerkt, von einer den Karäern nahestehenden Ansicht gesprochen wird, die aber damals in Spanien noch nicht heimisch waren.

[3]) Vgl. Siddur, S. 5b, Z. 15—16.

Eine besondere Bedeutung hatte auch schon der um die Mitte des neunten Jahrhunderts aus Lucena nach Babylonien gekommene Eleasar ben Samuel, mit dem ehrenden Beinamen eines Alluf, der den Geonim über Münzen und Realien, soweit sie europäische Länder betrafen, und sogar auch über Anan's Gesetzbuch wertvolle Auskünfte gab, mit ihnen mannigfach korrespondierte, und von dem sie auch selbst Bescheide bringen[1]).

Aber nicht nur in dem ständig unter arabischer Herrschaft und somit ausschließlich unter dem, dem Judentum förderlichen islamitischen Einflusse stehenden südlichen Spanien, sondern auch in dem nordöstlichen, mehr nach Südfrankreich neigenden Catalonien mit seiner Hauptstadt Barcelona, hat in der Mitte des neunten Jahrhunderts das Talmudstudium eifrige Pflege gefunden, wie wir aus einigen bekannten Responsen des Gaon Amram von Sura (856) ersehen[2]). In einem derselben wird den Gelehrten der genannten Stadt großes Lob gespendet[3]): eine in Verbindung mit den vorher behandelten Fällen schwerwiegende Tatsache in jener Zeit der geonäischen Machtfülle, wo es noch nicht der mitunter etwas überschwänglichen Lobpreisungen, wie in den späteren Zeiten des Verfalls, behufs Erlangung von Spenden, bedurfte. Wir wissen auch ferner, daß Spanien gleichfalls Anteil hatte an der zweiten Rezension der Halachoth Gedoloth, zusammen mit dem ihm geographisch und geistig nahestehenden Kairuân, und dieser

---

[1]) Über Eleasar Alluf hat alles Notwendige zusammengestellt Poznański in Hakedem II, S. 98—99.

[2]) Vgl. die Gutachtensammlung, ed. Lyck, No. 56—57. Halevy's Ausführungen a. a. O., S. 131 betreffs des frühen Studiums des Yeruschalmi in Barcelona, nach No. 58 dieser Sammlung, erledigen sich durch den Nachweis von Ginzberg, Geonica I, S. 77, Anm. 2, daß dieses Responsum von Haî herrührt.

[3]) Vgl. Eingang d. No. 56 (S. 21a): לכל רבנן ותלמידיהון . . . יקרים ונכבדים ואהובים לפנינו.

sogar die Bezeichnung der spanischen "הלכות גדולות של אספמיא" beigelegt wurde[1]).

Besonders aber blühte das Talmudstudium in Cordoba unter dem Einfluß des großen Mäcen Chasdai Ibn Schaprut, der dort das erste große Lehrhaus gegründet hat, sodaß in dem bereits mehrfach erwähnten Sendschreiben aus Pumbadita dorthin vom Jahre 953 von den Cordobanern gesagt wird[2]), daß sie durch ihre Thorakenntnis weit und breit sich einen Namen gemacht haben[3]), eine Bemerkung, die, selbst wenn wir in ihr eine captatio benevolentiae behufs Empfanges reichlicherer Spenden sehen wollten, doch immerhin von einiger Bedeutung ist.

Wir kommen nun nach dieser allgemeinen Übersicht zu dem Verhältnis zwischen Spanien und den einzelnen Geonim und einigen besonders genannten Gelehrten dieses Landes. Sie standen vor allem in Verbindung mit Natronai ben Hilai, den sie um die Zusammenstellung der täglich zu sprechenden hundert Benediktionen ersuchten, wobei

---

[1]) Vgl. Epstein in Hagoren III, S. 72. Vielleicht ist es nicht zu gewagt, anzunehmen, daß der in dieser Rezension der Halachoth Gedoloth (ed. Hildesheimer, S. 230 Afg.) genannte ר' יעקב בן חביב ein spanischer Lehrer und Abkömmling des in Spanien verbliebenen Exilarchen Natronai b. Chabibai ist, welcher Name alsdann die aramäische Endung abgeschleift hat. In ihm aber auch den ebendort, S. 473 genannten ראש ישיבה zu sehen, wie Epstein, a. a. O., S. 73 meint, erscheint mir nicht begründet.

[2]) Daß das Schreiben an Chasdai gerichtet ist, hat Marx mit Recht, a. a. O., S. 768 erschlossen. Es spricht hierfür auch die Stelle in dem Sendschreiben, S. 402 Ende, wo der Empfänger als Beschützer der Gelehrten und ihrer Schüler außerordentlich gepriesen wird. Wenn in Cordoba erst um diese Zeit, — wie Roderich de Castro bei Graetz V[3], S. 470 bemerkt — ein Lehrhaus entstand, so liegt es daran, daß erst unter Abdurrahmans' Herrschaft und Chasdai's Wesirat sich dort mehr Juden ansiedelten. Vgl. auch Harkavy, a. a. O., S. 39, Anm. 7.

[3]) Vgl. JQR., a. a. O., S. 402, Z. 11—12: ואנשי מקומך נקובי שם בחכמה ויצא לכם שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ.

ein Gelehrter, Namens Joseph aus Lucena, den der Gaon »die Leuchte unserer Augen« nennt, der Vermittler war[1]). Dieses erst in letzter Zeit wieder aufgefundene Responsum[2]), war begleitet von einer weiteren Anzahl von Bescheiden des rituellen und juristischen Gebietes, wobei auch eines bereits verstorbenen R. Pinchas[3]) gedacht wird, der eine Einrichtung getroffen hat, wonach am letzten Tage des Peßachfestes von jeder Familie Mehl entnommen werden soll zur Bereitung von Mazzot für den alle Gehöfte verbindenden 'Erub, eine Bestimmung, die der Gaon sehr lobt.

Ebenso innig war ihr Verhältnis zu Amram ben Scheschna von Sura, der auch auf Ansuchen des beim Gaon und der Jeschiba hochgeschätzten Isaak ben Simon seinen berühmten Siddur zusammengestellt hat[4]), in dem auch der spanische Ritus berücksichtigt wird[5]). Zu den spanischen Gelehrten, die mit diesem Gaon in Verbindung standen, ist auch ein Meir ben Joseph zu zählen[6]), in dem wir wohl

[1]) Vgl. Siddur des Amram Gaon, S. 1a Ende der Einleitung.

[2]) Jetzt veröffentlicht von Ginzberg, Geonica II, S. 114—117 (JQR. XIX, S. 264—267),

[3]) Vgl. a. a. O., S. 271, Z. 21 fgg. Hier wird dies im Gegensatz zu dem in Sura üblichem Brauch, es in den Mittelfeiertagen zu tun berichtet. Hierdurch und durch die Wendung ומה שהיתקין לכם Z. 22 ist die Annahme von Ginzberg, a. a. O., S. 113, daß hier der mit dem im Jalkut Numeri No. 736 aufgenommenen Midrasch Espha in Verbindung stehende R. Pinchas gemeint sei, ausgeschlossen, da es sich hier sicher um einen in Spanien heimischen Gelehrten handelt.

[4]) Vgl. Siddur, Anfang: לרבינו יצחק בריה דמרנא ורבנא שמעון חביב ויקר ונכבד עלינו ועל ישיבה כלה. Zu diesem Werk vergleiche jetzt die Studie von Marx: Untersuchungen zum Siddur des Gaon R' Amram, I, Die handschriftliche Überlieferung, nebst הוספות ותיקונים לסדר ר׳ עמרם גאון.

[5]) Vgl. die Zusammenstellung bei Harkavy a. a. O. und Siddur S. 42a, Z. 19. Hinzuzufügen ist jetzt noch Siddur 46a, Z. 5 v. unt., wo nach Marx a. a. O. hebr. Abtlg., S. 27 zu ergänzen ist: ונהגו בספרד לומר אחילה לאל.

[6]) Vgl. Ginzberg, Geonica II, S. 326, wo die Fassung des Re-

sicher einen Sohn des obengenannten Joseph erkennen, auf dessen Veranlassung Natronai ben Hilai die 100 Benediktionen zusammengestellt hatte.

Von suranischen Geonim, an welche aus Spanien Anfragen kamen, werden ferner genannt Zadok und Nachschon[1]).

. Von pumbaditanischen Geonim kommen hierbei in Betracht: Paltoj (841—857). mit dem schon Eleasar Alluf aus Lucena in Verbindung stand[2]), und an den man das Ersuchen gerichtet hatte, »ihnen den Talmud niederzuschreiben«[3]), und ferner dessen Sohn Zemach, an den von Spanien aus so viele Anfragen gerichtet wurden, »daß so und so viele Esel die Last nicht tragen könnten«[4]). Dann fand eine Unterbrechung statt bis zur Zeit Juda's, des Großvaters von Scherira (905—917). Als letzter Gaon wird uns Kohen Zedek genannt, der 935 starb[5]).

Diese letzte Zusammenstellung entnehmen wir dem mehrfach erwähnten, vom Jahre 953 datierten Schreiben an Chasdai Ibn Schaprut, in dem über das gänzliche Ausbleiben von Anfragen und Geldsendungen in beweglichen

---

sponsums vollständig der der sonstigen, von Amram nach Spanien gerichteten Bescheide entspricht.

1) Vgl. JQR. a. a. O., S. 403 Afg.

2) Vgl. Poznański, Hakedem II, a. a. O.

3) Vgl. JQR. a. a. O., S. 402, Z. 5—6 v. unt.: יפיה בימי אדונני מרנא ורבנא פלטוי ראש הישיבה ז״ל שלחו לכתב להם תלמוד ופתרונו וצוה וכתבו להם. Es kann sich hier aber wohl nur um korrektere Talmudexemplare oder Anfragen wegen Lesarten handeln. Vgl. Poznański in Harkavy-Festschrift, S. 219, Anm. 1 und Ginzberg, Geonica I, S. 17—18, Anm. 2.

4) Vgl. JQR. a. a. O. Z. 3—4 v. unt. Ob der in dem Bescheide Paltoj's, Scha'are Zedek IV, 4, No. 40 (S. 63b) erwähnte Brauch der בני מערבא sich auf Maghreb, d. h. eventuell auch auf Spanien, bezieht, da in den beiden vorhergehenden Responsen die Palästinenser ausdrücklich als בני ארץ ישראל bezeichnet wurden?

5) Vgl. JQR. a. a. O., Z. 8 fgg.

Worten geklagt wird, und dem sich inhaltlich zum Teil der von Nehemja, dem Sohne Kohen-Zedek's, im Jahre 962 nach Spanien gesandte Bittbrief anschließt[1]).

Wir haben nun gefunden daß:

1) deutliche Anzeichen für eine Blüte des Talmudstudiums in Spanien noch zur Zeit des Höhepunktes der Geonimperiode vorhanden sind, was doch eine gewisse größere Kenntnis des Gemaratextes zur Voraussetzung hat, und

2) noch ungefähr bis zum Jahre 930, allerdings nach einer Unterbrechung von ca. 25—30 Jahren, ein intimer Verkehr mit den Geonim, und besonders in letzter Zeit mit denen von Pumbadita, bestanden hat.

Wenn nun zwei solcher Faktoren zusammenwirken, so führt uns dies zu der Erkenntnis, daß eben durch eigenes Streben, wie durch jahrhundertelange Belehrung von Babylonien aus die Thorakenntnis in Spanien in jeder Hinsicht einen solchen Aufschwung genommen hatte, daß man dort um die Mitte des zehnten Jahrhunderts auf eigenen Füßen stehen und der ständigen Befragung der babylonischen Hochschulen entraten konnte. Hiermit hängt es auch zusammen, daß die sonst den Anfragen beigefügten Spenden allmählich aufhörten, so daß die letzte im Jahre 951 einging[2]). Hierzu kommt noch, daß schon in dem vom Jahre 953 datierenden Sendschreiben, also zwei Jahre vor dem eventuellen Eintreffen Mose's in Cordoba als Gefangener, das man nach dem Stattfinden von Ibn Rumâhis' Raubzug nur um das Jahr 955 ansetzen

[1]) Vgl. JQR. XIX, S. 104—106. Daß auch dieses Schreiben nach Spanien gerichtet ist, geht daraus hervor, daß in ihm dieselben Männer wie in JQR. a. a. O., nämlich die Söhne, resp. Nachkommen Ahrons, als Vertrauensmänner genannt werden. Vgl. JQR. XVIII, S. 204, Z. 18—20 mit XIX, S. 106, Z. 16.

[2]) Vgl. JQR. XVIII, S. 402, Z. 13- 14 ומשתי שנים באה נדבתכם לישיבית.

könnte[1]), die Juden jener Stadt als sehr gelehrt geschildert werden. Dann aber verstärkt sich dieser Eindruck noch durch den Bittbrief Nehemja's vom Jahre 962, in dem geradezu um Anerkennung der Gelehrsamkeit des geonäischen Schreibers gebeten wird, in dem aber nicht ein Wort von einer verunglückten Aussendung von Boten gesprochen ist und eine erst durch einen babylonischen Gelehrten den Juden Spanies zu teil gewordenen Erschließung der Quelle einer intensiven Belehrung in keiner Weise sich angedeutet findet: wiederum ein nicht abzuweisendes argumentum ex silentio. Danach entfällt auch jede historische Berechtigung der Erzählung Ibn Daûd's, daß der Kalif mit R. Mose's Auftreten sich deswegen gefreut habe, weil nun die Juden seines Reiches nicht mehr in geistiger Beziehung nach dem Irâk gravitieren würden, da schon seit fast einem Menschenalter die Hochschulen dort nicht mehr durch Anfragen in Anspruch genommen worden waren.

Auch die Bemerkung, daß man aus dem Maghreb, wo doch die Verbindung mit den Geonim noch bis in das 11. Jahrhundert hinein dauerte, sich an R. Mose mit Anfragen gewendet habe, entbehrt jeder literarhistorischen Begründung. Ganz besonders aber muß die Erzählung von der so romantischen Szene in der Beth-ha-Midrasch-Synagoge zu Cordoba an Wert einbüßen, wie sie auch schon Halevy auf ihr richtiges Maß zurückgeführt hat[2]). Ohnehin hat ja Ibn Daûd selbst seine Schilderung dadurch eingeschränkt, daß er den damaligen Juden Spaniens die Fähigkeit zuerkennt, in dem, was sie wußten, in diskussiver Weise zu forschen[3]). Wie aber läßt sich eine Vertiefung

[1]) Vgl. Marx ZHB. XIII, a. a. O.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 303—304, wo auch richtig die Verbindung des R. Moses mit dem c. 948 gegründeten Lehrhaus in Castro's Bericht bestritten wird.

[3]) Vgl. ed. Neubauer, S. 68, Z. 13–14: אנשי כן באותו מעט שהיו יודעין היו עוסקין במדרש ומפרשים ועולים ויורדים. Es ist merkwürdig, daß hier von der Lehrweise der spanischen Juden ebenso der Ausdruck

von Problemen denken, ohne daß durch positive Kenntnisse ein genügender Vorrat von solchen vorhanden ist? Wahrlich eine merkwürdige und widerspruchsvolle Angabe!

Einen, meiner Ansicht nach, stichhaltigen Beweis gegen die Angabe, daß erst durch R. Mose tiefere Talmudkenntnisse nach Spanien verpflanzt worden sind, haben wir in Ibn Daûd's Bericht über Joseph Ibn Abitur[1]). Dieser wird zuerst als Schüler von Moses bezeichnet, dann aber wird berichtet, daß er dem Herrscher Alhakim den ganzen Talmud in arabischer Sprache zugänglich gemacht[2]), und, gestützt auf »seine Größe und bedeutenden Kenntnisse«, Chanoch nicht als Nachfolger Mose's anerkannt habe. Wir müssen demnach annehmen, daß er noch bei Lebzeiten des R. Moses sein Werk verfaßt habe, mit dem er sich die Gunst des Herrschers erworben, um, darauf pochend, das Rabbinat von Cordoba zu beanspruchen. Wie aber kann, wenn erst der eingewanderte Lehrer eindringende Kenntnisse des Talmuds verbreitet haben soll, sein Schüler in verhältnißmäßig kurzer Zeit den ganzen Talmud in arabischer Sprache einem Nichtjuden verständlich zu machen in der Lage gewesen sein, ein Unternehmen, dessen große Schwierigkeit jedem Eingeweihten einleuchtend sein dürfte?! Es ist dies ein wohl zu beachtender Widerspruch in Ibn Daûds Darstellung.

מדרש gebraucht wird, wie in Scherira's Schreiben nach Ägypten, Saadyana XLV, S. 120, II b, Z. 5 und XLVI, S. 124, Z. 84: מדרש קבוע, ferner in Chuschiel's Brief an Schemarja, JQR. XI, S. 647, Z. 11: ישיבתו קבע עלי מדרש, und in der Achimaazchronik, S. 114 ומדרשות קבועים.

[1]) Vgl. ed. Neubauer, S. 69.

[2]) Über den von Ibn Daûd dort gebrauchten Ausdruck פירש את כל התלמוד. vgl. Müller a. a. O., S. 22, Anm. K. und Brann, Monatsschrift 1900, S. 284. Bei dieser Gelegenheit sei auch die versehentliche Bemerkung Steinschneider's, Arab. Literatur d. Juden, § 73, S. 117 berichtigt, daß Ibn Abitur dem Josia ha-Kohen die Fehler in seinem aramäischen Brief gerügt habe, während es sich gerade umgekehrt verhält.

Was nun die Responsen des R. Mose betrifft, so finden wir in ihnen keinerlei Anhalt für eine Beziehung zu den Geonim, und, wenn sie auch wohl einige Anklänge an den Stil geonäischer Bescheide aufweisen, was Müller als Beleg für den babylonischen Ursprung unseres Gelehrten gelten lassen will[1]), so bemerken wir andererseits, daß er bei Erteilung von Bescheiden sich der Wendung כך נראה לפי ענוית דעתי bedient[2]), ein Ausdruck der Bescheidenheit, den wir nur bei nichtbabylonischen Autoritäten nachweisen können[3]), während ein direkt von den Geonim herkommender Lehrer ihn gewiß nicht angewendet hätte. Zudem können wir feststellen, daß die Responsen Moses und des in Spanien eingeborenen Ibn Abitur fast ganz dasselbe Gepräge tragen und vielfach die gleichen Ausdrücke aufweisen[4]), wobei noch zu erwägen ist, daß wir guten Grund haben, letzteren schon als zu Mose's Zeit selbständig wirkend anzusetzen.

Wir können demnach auf Grund unserer Ausführungen weder der Behauptung Graetzens, daß R. Mose babylonischen Ursprunges sei, noch der noch bis in die letzte Zeit hinein herrschenden Annahme, daß erst von ihm den Spaniern das Licht des eigentlichen Talmudstudiums entzündet worden sei, irgend eine Berechtigung zuerkennen. Auch der Versuch Israel Lewy's in seiner meisterhaften Skizze von der Entwicklung des jüdischen Lehrhauses, die Richtigkeit der von Ibn Daûd erzählten Vorgänge dadurch zu retten, daß er sie

[1]) Vgl. Responsen der spanischen Lehrer, s. 19, Anm. 6.

[2]) Vgl. Scha'are Zedek IV, 1, No. 9 (S. 30a) und תשובות גאוני מזרח ומערב No. 211 (S. 58a).

[3]) Vgl. z. B. in letzterer Sammlung das aus Fostât ergangene Responsum No. 172 (S. 42b).

[4]) Man vergleiche die von Müller a. a. O. behandelten Bescheide Ibn Abiturs mit den ebendort S. 19, Anm. c gegebenen Zitaten. Bemerkt sei aber, daß wir in einem Responsum Ibn Abiturs in Scha'are Zedek III, 1, No. 29 (S. 46) den Ausdruck finden: ושנרו ממתיבתא קדושה, was also auf eine Vertrautheit mit der geonäischen Responsenliteratur hinweist.

in die Zeit etwa des Samuel ben Chofni, des letzten Gaon von Sura, verlegt[1]), muß — bei aller Wertschätzung dieses hochverdienten Forschers — als nicht haltbar angesehen werden. Dagegen spricht der zu große Zeitunterschied zwischen der historisch beglaubigten Blütezeit Mose's, Chanoch's und Ibn Abitur's und der erst in die ersten Jahrzehnte des elften Jahrhunderts fallenden Wirksamkeit Samuel ben Chofni's[2]).

Es wäre nun die Frage zu erwägen, von welcher Herkunft R. Mose gewesen wäre, da wir ihn nicht als Babylonier anzuerkennen in der Lage sind. Halevy versucht es, Italien als seine Heimat zu bestimmen[3]), wie er es außer für Chuschiel, auch für Schemarja annimmt. Jedoch vermögen wir auf Grund des einzigen von ihm gebrachten Beleges aus der Relation Isaak Ibn Ghajat's über den Ritus des Mussafgebetes des Neujahrsfestes nicht seiner Ansicht zuzustimmen, da der von ihm behauptete Zusammenhang des von Ascher ben Jechiel angeführten deutschen Ritus gerade mit einem italienischen ohne jede sichere Grundlage ist[4]). Sofern wir nun durchaus für R. Mose einen

[1]) Vgl. Jahresbericht, Breslau 1905, S. 30.

[2]) Auch betreffs Schemarja's ergibt sich dieselbe chronologische Unmöglichkeit, da in dem oben besprochenen Schreiben Samuel b. Chofni's betreffs Schemarja's Sohnes Elchanan dieser schon als längere Zeit vorher wirkend erscheint.

[3]) Vgl. Doroth Harischonim a. a. O., S. 287.

[4]) Vgl. a. a. O, S. 288. Es muß nicht ohne Weiteres jeder deutsche Brauch auf italienischen Ursprung zurückgeführt werden, nach den bekannten Gleichungen: Deutschland=Italien=Palästina und Spanien-Kairuân = Babylonien. Denn wir finden beispielsweise bei Amram, Siddur, S. 5b, den Brauch der spanischen Juden mit dem der קהלות אשכנז zusammengestellt, wenn auch, laut brieflicher Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Berliner, diese Stelle eine Interpolation sein sollte; andrerseits fehlt es auch nicht an Beziehungen zwischen Spanien und Italien gerade in der spätgeonäischen Zeit, wie die auch in letzterem Lande verbreitete Rezension der הלכות גדולות של אספמיא beweist. Zur Sache selbst vergl. jetzt das Responsum von Hai in Geonica II, S. 47.

außerspanischen Ursprung annehmen sollten, müssen wir offen gestehen, daß uns derselbe, vorbehaltlich weiterer Enthüllungen, dunkel ist. Indessen möchten wir auf Grund unserer Darlegungen von der stufenmäßigen Entwickelung des Talmudstudiums in Spanien und seiner Blüte in Cordoba noch vor 955, den anderen Vermutungen über Mose's Heimat zum mindesten die Frage entgegenstellen, ob nicht mit ebenso gutem Grunde als solche Spanien selbst angesehen werden könne?

Nach allen diesen Ausführungen dürfte die Frage nach dem Namen des etwaigen vierten Sendboten resp. Gelehrten als überflüssig erscheinen, zumal Abraham Ibn Daûd selbst ihn nicht mehr zu wissen vorgibt. Graetzens ziemlich sichere Behauptung, daß es der bekannte Chronist aus der Zeit Saadia's, Nathan Hababli, gewesen sei, ist längst widerlegt[1]. Auch Lewy's Ansicht, daß der vierte Bote »sich mit den eingezogenen Geldern nach Babylonien zurückbegeben habe und darum im Abendland weniger bekannt gewesen sei«[2], ist nicht haltbar, da in diesem Fall nicht die wiederholten Klagen um gänzliche Vernachlässigung der Hochschulen nach den verschiedenen Gegenden hin gerichtet worden wären, wie es aus unserer obigen Zusammenstellung hervorgeht. Ebenso wenig ist Halevy beizustimmen, wenn er meint, daß der vierte Bote Chanoch gewesen sei, da sich dies, von allem anderen abgesehen, nicht mit der ihm von Ibn Daûd beigelegten Bezeichnung als נער »Knabe« vereinbaren läßt, trotz aller von dem genannten Gelehrten angewandten Dialektik.

[1]) Vgl. meine Bemerkungen zur vierten Auflage von Graetz Bd. V, S. 541, Anm. 1 und S. 543, Anm. 1.

[2]) Vgl. Jahresbericht, Breslau, a. a. O., S. 31.

5. Endergebnis.

Kommen wir nun noch einmal auf den ganzen Bericht Ibn Daûd's zurück, so müssen wir diesen als mit gewichtigen, inneren Widersprüchen behaftet ansehen, wozu nicht zum mindesten das Versagen seiner Kenntnisse betreffs des vierten Gelehrten zu rechnen ist. Jedenfalls dürfen wir annehmen, daß ihm sichere Quellen nicht vorgelegen haben. Seine Erzählung dürfte vielmehr nur aus einer schon einige Zeit vor ihm stattgefundenen Konfundierung verschiedener Angaben entstanden sein. Zu einem Körnchen von Wahrheit, das jedenfalls in der Nachricht über den Raubzug des maurischen Admirals Ibn Rumâhis enthalten ist, hat sich eine große Masse von Dichtung hinzugesellt. Der bestechendste, weil romantischste Zug der Erzählung, betreffs Mose ben Chanoch's, hat durch jenes tatsächliche Ereignis eine Hülle von Wirklichkeit erhalten, deren wir sie aber mit Rücksicht auf die tatsächlichen literarischen Verhältnisse in Spanien entkleiden müssen. In bezug auf den Bericht von Mose's Gefangennahme können wir, nachdem sich der von dem gleichen Schicksal Schemarja's und Chuschiel's als unhaltbar erwiesen hat, das talmudische Wort עֵדוּת שֶׁבָּטְלָה מִקְצָתָהּ בָּטְלָה כֻּלָּהּ anwenden, und die ergreifende Szene von dem freiwilligen Tod der Frau dieses Gelehrten dürfte nur eine Reminiszenz des ähnlichen, in Babli Gittin 57 b berichteten Vorganges sein[2]). Beutezüge, wie der des maurischen Admirals, wobei Juden zu Gefangenen gemacht wurden, haben jedenfalls öfters stattgefunden, wie wir es auch aus dem oben erwähnten ungefähr auch aus der Mitte des 10. Jahrhunderts von Kairuân aus ergangenen Bittschreiben behufs Auslösung gefangener Glaubensgenossen ersehen. An solche Begebnisse anknüpfend, hat man vielleicht um Mose und seinen Sohn Chanoch

---

[1]) Vgl. Doroth Harischonim a. a. O, S. 299—300.

[2]) Auch dort wird, wie hier, auf Ps. 68, 23 angespielt.

den Glorienschein des Märtyrertums und harter Schicksalsprüfungen weben wollen, um auf diese Weise ihre Bedeutung gegenüber dem anderen Prätendenten um das Rabbinat von Cordoba zu erhöhen und ganz besonders, um die ihnen vom Kalifen zugewendete Gunst mit einem politischen, in der Eifersucht auf das Kalifat in Bagdad wurzelnden Grunde zu erklären. Eine solche, ihm auf indirektem Wege zugegangene Darstellung hat nun der c. 200 Jahre nach jenem angeblichen Faktum sein Sefer ha-Kabbala verfassende Ibn Daûd seiner ohnehin nicht immer zuverlässigen Chronik — man denke nur an seine, die Tatsachen umkehrenden Angaben betreffs der Geonim beider Hochschulen[1] — nicht gerade in geschickter Weise, wie bereits oben bemerkt, einverleibt. Außerdem haben wohl auch die im zehnten Jahrhundert zwischen Egypten, Kairuân, Spanien und Italien bestehenden Beziehungen und auch die Kunde von Chuschiel's Auswanderung von Unteritalien nach Nordafrika die Bildung der Legende wesentlich erleichtert und herbeigeführt.

Wir vermögen immerhin, nach allen diesen Darlegungen, die Entstehung von Ibn Daûds Bericht nur vermutungsweise zu erklären und müssen gestehen, daß wir diesem gegenüber höchstens ein non liquet aussprechen können. Dafür aber glauben wir als sichere Resultate unserer Ausführungen folgendes aufstellen zu können:

1. Schemarja kann nicht als Gefangener betrachtet werden; er gehört vielmehr einer, wenigstens seit einem Geschlechte in Egypten ansässigen Familie an. Er wie auch sein, allerdings später mit großen Ambitionen auftretender Sohn Elchanan hatten eine große Bedeutung sowohl gegenüber der babylonischen Hochschule wie der palästinensischen Akademie. Die ihnen von Pumbadita gezollte Anerkennung beweist, zu welcher hohen Blüte damals schon die in Egypten bestehende Schule gelangt war.

---

[1]) Vgl. hierüber jetzt Epstein in der Harkavy-Festschrift, S. 172—173.

2. Chuschiel hat freiwillig, ohne als Gefangener verschleppt zu werden, sein Vaterland, als das wir mit Sicherheit Unteritalien ansehen können, verlassen, um Schemarja, zu dem er in persönlichen Beziehungen stand, zu besuchen, wobei er in Kairuân aufgehalten wurde. Dorthin, wo schon seit fast eineinhalb Jahrhunderten das Thorastudium eifrig und erfolgreich betrieben wurde, hat er aus seiner Heimat, die gleichfalls schon lange vorher eine Pflegestätte der Lehre war, eine neue Art der Forschung, und besonders die dort traditionelle Berücksichtigung des Jeruschalmi, und somit eine wesentliche Befruchtung der Talmudauslegung, verpflanzt.

3. In Spanien, einem alten Kulturzentrum aus der amoräischen Zeit, können wir schon mindestens ein Jahrhundert vor Mose ben Chanoch's Auftreten ein allmählich sich steigerndes, extensives und intensives Talmudstudium wahrnehmen, so daß wir den angeblichen Gefangenen keineswegs als über das Maß der Kenntnisse der spanischen Gelehrten jener Zeit, wie z. B. Ibn Abitur's hinausragend zu betrachten genötigt sind.

4. In den verschiedenen Ländern der Diaspora hat also schon seit dem neunten Jahrhundert ein mehr oder weniger von Babylonien aus beeinflußtes höheres Studium der Lehre sich entfaltet, wobei wir in äußerlicher Hinsicht für Egypten, Süditalien und Spanien die gleichmäßige Bezeichnung מדרש feststellen können, und, was die Materie selbst betrifft, in Nordafrika, Süditalien und Spanien einer gleichen Bearbeitung eines der wichtigsten geonäischen Werke, der Halachoth Gedoloth, begegnen.

Ist nun nach unseren Ausführungen die bisher übliche Anschauung von einem Walten der Vorsehung betreffs der Verpflanzung des eindringenden Talmudstudiums durch Sendboten, sei es aus Babylonien, sei es aus Unteritalien, nicht

mehr aufrecht zu erhalten, so können wir andererseits doch die Wirkung der göttlichen Leitung Israels bewundern, die in die Geister und Herzen des in der Diaspora lebenden Volkes den Sinn für eine eingehende und liebevolle Beschäftigung mit dem Talmud gelegt und somit die Keime für den nachmals in Süd- und Mitteleuropa, wie in Nordafrika, erstarkenden Lebensbaum der Lehre schon längere Zeit vorher in den empfänglichen Boden gesenkt hat. Wenn auch der in dem geonäischen Zeitalter unserem Volk verliehene äußere »Stolz Jacob's« den veränderten Zeiten weichen mußte, so hat das »rabbinische Judentum«, vielfach unter schwierigen Verhältnissen sich selbst den Quell der Lehre erschließend, bereits seit einer längeren Zeit, teilweise auch ohne direkte geonäische Unterstützung, wie in Süditalien, seine fernere, segensreiche und für die Erhaltung unserer Gemeinschaft durchaus unentbehrliche Wirksamkeit vorbereitet: ein deutliches Zeichen von Israel's unerschütterlicher Lebenskraft, die aber lediglich ihre Wurzeln in der Erhaltung und Fortpflanzung der früher und auch jetzt noch so viel angefochtenen »rabbinischen Tradition« hatte.



Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 15—16. Unsere Auffassung bezüglich der דרא רבא und der החכמים הסמיכים wird vollinhaltlich bestätigt durch die Bemerkung im Scherirabrief über die Ernennung Ahron ibn Sargâdus: ומר רב מבשר גאון סמביה בדרא רבא במתיבתא (ed. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, S. 41 oben).

S. 29 fgg. Betreffs der Ersetzung der Lehrvorträge durch den Pijjut ist besonders lehrreich, was im Namen von Josef Ibn Plat im Pardes (ed. Constant. S. 43 d) von der Entstehung des Pijjut gesagt wird: ואי אמרת הלא משום טורח צבור קיצרו י"ח לשבת והאיך נאריך בהם בקרובות וביוצרות אפילו הכי אומרין אותן שהרי משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום ולפי שאין רגילין הגולה לדרוש בכל מקום מדרש, קדושי עליון כגון ר' אלעזר בר קליר מקרית ספר ור' שלמה הבבלי וגלות ירושלים אשר בספרד וגלות כנען עד צרפת גם בארץ רומי יסדו מענייני ימים טובים אזהרות דהיינו שבעות וקרובות ויוצרות מענייני מתן תורה. Vgl. ferner die folgende Mitteilung Ibn Plat's im Namen seines Großvaters Benjamin b. Samuel aus Konstantinopel, die auch bereits Epstein in der Monatsschrift 1900, S. 295 zitiert: כשקצרו י"ח לשבע היתה חכמה מרובה בישראל ולא הצריכו אלא לדרש ולא לפייט ולפי שכבר דללה החכמה ונתמעטו עמדו במקום מדרש [קרובות] ופייט הענין . . . ולא חששו מלהאריך בפייוט בשבת משום טורח צבור ומחזיקין ביסוד הפייטים גלות אשר בספרד וגלות כנען עד צרפת וכל ארץ רומי וכל ארץ אלמניאה המעמיקין להבין מצות כיד בוראינו בתורה שיש לה בית אב במנהג אבות ובקבלה מרב.

Zu S. 30 fgg. betreff Jannai's. Kürzlich hat Davidson neue liturgische Dichtungen dieses Pajtan aus der Genisa veröffentlicht in Jewish Quarterly Review, New-Series, Jahrg. I, S. 108 fgg.

S. 35 fgg. Vielleicht darf man für unsere Annahme der palästinensischen Herkunft Eleasar Kalir's auch den Gesichtspunkt geltend machen, daß er mit alten historischen Traditionen dieses Landes auf das Genaueste vertraut war, wie es besonders aus seiner Darstellung der Priesterabteilungen in den verschiedenen Städten Palästinas hervorgeht. Vgl. hierüber die Ausführungen von S. Klein, Beiträge zur Geschichte und Geographie Palästinas, S. 16 fgg.

S. 43 fgg. Zur Geschichte der Maßora sind auch zu beachten die z. T. auf Luzzato's Forschungen beruhenden Ausführungen S. G. Stern's in seinem מבוא am Ende der Editio der תשובות תלמידי מנחם ודונש, S. 7 ff. und besonders S. 9 - 10 betreff des Namens מסורה als Sammlung von mnemotechnischen Zeichen, womit auch die Auseinandersetzungen B. Lewin's im Jahrbuch תחכמוני II, S. 21 fgg. übereinstimmen, der besonders auf die Schreibung מאסורת Gewicht legt. — Übrigens erklären es so auch bereits Isaak b. Reuben aus Barcelona, zitiert im Aboth-Comm. zu III, 17 des Josef b. Jehuda ibn 'Aknîn, gen ס׳ מוסר, ed. Bacher, S. 97 und Menachem Meïri im Aboth-Comm. a. l. (ed. Stern S. 19 b).

S. 47. Betreff des höheren Alters der Punktation sei auch auf die Ausführungen Stern's im מבוא, a. a. O., S. 26 ff. hingewiesen.

S. 51—52. Bezüglich des Namens מעזיה für Tiberias ist nun zu verweisen auf Klein's oben erwähnte Schrift, woraus hervorgeht, daß diese Bezeichnung der Stadt von der in ihrem Vorort Hamat ehemals wohnenden Priesterabteilung des Me'asja herrührt.

S. 76—78. Ein besonderer Abschnitt des כתאב אלתמייז behandelte das Problem des Lichtanzündens für den Sabbat, das auch als besondere Schrift unter dem Titel מקאלה פי סראג אלשבת in einem alten Bücherkatalog aus der Genisa zweimal angeführt wird; vgl. JQR. XIII, S. 55 Nr. 78 u. 87.

S. 79 - 80. Sicher hat Saadja auch einen Kommentar zu den Klageliedern verfasst, da sein Kritiker Mebasser ha-Levi in den uns durch Harkavy in der russischen Zeitschrift »Sapiski« Bd. V (S.—A. S. 31) mitgeteilten Stellen seiner Kritik gegen Saadja ein Zitat aus diesem bringt.

Das Aus einem Kommentar Saadja's zu Nehemia Kap. 8, V. 10 zitiert Zidkia b. Abraham in seinem Schibbole ha-Leket Nr. 284, S. 267 eine halachische Äußerung betreffs des Verbotes des Fastens am Rosch-ha-Schanafest. Vgl. auch J. Müller, Ouevres IX, S. 160 Nr. 79.

S. 83. Aus Saadja's Pentateuchkommentar bringt auch I s a a k S a r S c h a l o m aus Babylonien (Anfg. des 13. Jahrhunderts) in seiner Predigtsammlung, gen בנה עץ, manches, so zu Exod. 35, 3 (vgl. J. Müller, Oeuvres IX, S. 170—171, Nr. 135), ebenso auch der am Anfang des 14. Jahrhunderts in Aden wirkende Kompilator eines Schlachtrituals Saadja b. Serachja, der aus dem Leviticuscommentar des Gaon zu Kap. 11 etwas betreffs der Zeichen beim Adler zitiert. Vgl. hierüber Neubauer in JQR. III, S. 619. Ferner hat der Kommentar Saadja's wohl noch vorgelegen dem wohl frühestens am Ende des 14. Jahrhunderts gleichfalls im Yemen lebenden Verfasser resp.

Kompilator von Homilien zu den Propheten, Abraham b. Salomon die teils hebr., teils arab. Collectaneen enthalten. Vgl. über ihn Stein schneider in HB. XIX, S. 131 fgg. und besonders XX, S. 39—40.

S. 91. Unter Aschur ist jedenfalls Mossul gemeint.

S. 112. Betreff Richtigstellung meiner Ausführungen über das כתאב אלתאריך Saadja's verweise ich, außer der Berichtigung Bachers im Jahrgang 55, S. 253—254 und den dort ziterten Stellen, noch auf die Mitteilung von Marx in RÉJ. LVIII, S. 299—300, der auf Grund einer von ihm eingesehenen Handschrift tatsächlich die Identität des von Neubauer im Mediaeval Jewish Chronicles II, S. 89 ff. veröffentlichten Textes mit dem תאריך Saadja's feststellt.

S. 117. Über die Kritik Mebasser's gegen Saadja sind wir einigermaßen durch die oben erwähnten Mitteilungen Harkavy's in »Sapiski« a. a. O. orientiert. Aus derselben ist noch hervorzuheben, daß Mebasser dem Gaon besonders bei Widersprüchen zwischen seinen Äußerungen im Bibelkommentar und denen in den antikaräischen Schriften das zum Vorwurf macht, daß er nicht ausdrücklich seine früher vorgetragene irrige Meinung widerrufe, wodurch der Leser leicht irregeführt werden könne, da man nicht wisse, ob der Autor eine seiner Ansichten widerrufe, oder, ob er sich direkt widerspreche. Ein solches Verfahren stehe in striktem Gegensatz zu der Gepflogenheit unserer in religiöser Beziehung gewissenhaften Lehrer, die, im Falle der Erkenntnis eines Irrtums, dies offen eingestanden, beispielsweise Worte wie דברים שאמרתי לפניכם טעות הן בידי anwendend, um jeden Zweifel zu beseitigen, während »dieser Mann« durch Nichtbeachtung dieser Forderung sich des Vergehens des משנה את הרבים ומכשילן schuldig mache.

S. 119, Anm. 2. Noch Bezalel Aschkenasi hatte in seiner wohl noch immer nur handschriftlich vorhandenen Methodologie des Talmud eine solche von Saadja vor sich, aus der er einiges mitteilt, wie wir aus dem Werke יעיר אזן des ChJD. Asulai entnehmen können. Vgl. J Müller, Oeuvres IX, S. 168—169, Nr. 119—122.

Zu S. 121. Der obenerwähnte Kompilator Saadja b. Serachja in Aden zitiert in seinem Schlachtritual auch ein Kompendium des Gaons über die טרפות הריאה unter einem mir wenigstens unverständlichen Titel: ומן כלאם רבינו סעדיה פי כתאב אלמניאה (?) אלדי לה פי אחכאם אלריה.

Das. S. 221. Den Commentar zum ס׳ הגלוי unter dem Titel תפסיר finden wir auch in der oben erwähnten Bücherliste unter No. 77.

S. 138. Anm. 2. Zur Literatur über Saadja's religionsphilosophisches Werk ist noch nachzutragen die Abhandlung von M. Wolff

in ZDMG. XLIV, S. 154: Ein Wort über Religion und Philosophie nach der Auffassung Saadja Al-Fajjûmi's.

S. 135, Anm. 1. Zu der dort erwähnten Darstellung Kaufmann's, vgl. jedoch die Ausführungen von Brüll in Jahrbücher IV, S. 141—142, wonach wohl hauptsächlich äußere Rücksichten Saadja eine solche Zurückhaltung auferlegten.

S. 157—158. Zu verweisen ist jedenfalls noch auf die in Anm. 3 erwähnte Abhandlung D. Kahan's, wonach Elchanan den Gaon Samuel b. Chofni, dessen halachischen Schriften von Späteren wenig Autorität beigelegt wird — vgl. die Nachweise bei Kahan a. a. O. — darauf hingewiesen hat, daß er mehr auf die Quellen zurückgehen solle.

S. 172—173. An der dort von mir ausgesprochenen Beziehung des betreffenden Genisastückes auf Schemarja glaube ich doch nun berechtigte Zweifel hegen zu müssen.

INHALTSVERZEICHNIS.





